فَاِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا عَلٰى رَسُوْلِنَا الْبَلٰغُ

المُبین

رسالہ

جس میں عربی زبان کے فضائل اور اُس کے بے نظیر خصائص
بتاکر اُس کی جملہ السنۂ عالم کے مقابلہ میں ناقابلِ انکار فوقیت و قدامت
ثابت کی گئی ہے

نوشتہ

فقیر محمد سلیمان اشرف عفی عنہ

باہتمام

محمد مقتدی خاں شروانی

مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ میں طبع ہوا ۱۳۴۸ھ ۱۹۲۹ء

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حَامِدًا وَّمُصَلِّیًا

مشاطہ را بگو کہ بر اسبابِ حسنِ یار
چیزے فزوں کند کہ تماشا بما رسید

پہلا باب

عربی زبان کے مخصوص فضائل

طریق وضع لفظ فنِ لغت کا ماہر سب سے پہلے اس مسئلہ سے بحث کرتا ہے کہ لفظ کی وضع کیونکر ہوئی، آیا پیدا کرنے والے نے بواسطۂ الہام اس کی تعلیم فرمائی یا خود انسان نے اپنے گرد و پیش اور جذباتِ نفسی سے متأثر ہو کر الفاظ وضع کر لیے۔

میں سلف کی اس بحث کو یہاں یوں لکھنا نہیں چاہتا کہ قطع نظر اس سے کہ بیان کا یہ موضوع نہیں ہے، اس وقت تک کوئی فیصلہ ایسا قطعی و حتمی جس سے مخالف احتمال کا استیصال ہو جائے نظر سے نہیں گزرا۔ ہاں ان ابحاث کے مطالعہ سے عالمانہ دماغ کی ذکاوت و جودت اور انسانی طبائع کی جدت و ذہانت ضرور معلوم ہو جاتی ہے۔

اس خاکدانِ عالم کو جس وقت بھی انسان کی آمد و اقامت کا شرف حاصل ہوا، اُس وقت کے لیے یہ فرض کر لینا کہ پہلا جوڑا انسان کا ناطق نہ تھا بلکہ محض صوتِ لایعنی اور حرکاتِ اعضا سے انصرامِ حاجت اور باہمی مفاہمت ہو جاتی تھی پھر موقع موقع سے الفاظ وضع ہونے لگے جنھوں نے رفتہ رفتہ ایک زبان کی بنیاد ڈال دی، یہ ایک ایسا خیال ہے جس سے یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ ایک زمانہ انسان پر ایسا بھی گزر چکا ہے کہ باوجود انسان ہونے کے وہ اپنے مُنھ سے مثل حیوانوں کے آواز نکالتا تھا مرورِ ایام سے مہمل اصوات الفاظِ موضوع کے قالب میں ڈھل کر معانی کے مقابل قرار پا گئے۔

علاوہ ازیں یہ شرافتِ انسانی اور الفاظِ بامعنی کی ایسی اہانت ہے کہ اس کی صراحت کسی عالمِ لغت نے اپنے قلم سے نہیں لکھی اگرچہ بعض مذہب جو وضعِ لغت کے متعلق بیان کیے گئے ہیں اُن سے یہ اعتراض لازم آتا ہے (اور اُن کا مقابل گروہ جو اس کا قائل ہے کہ انسان کی گفتگو کے لیے الفاظ اپنے ساتھ ہی ساتھ لایا ہے یہی اعتراض پیش کر کے دلائل سے انھیں ساکت و صامت کر دیتا ہے) تاہم تصریح کے ساتھ آج تک اس کا قائل ایک بھی نہیں ہوا کہ انسان پر ایسا عہد بھی گزر چکا ہے جب کہ وہ محض گنگ تھا۔

انسانِ اوّل کی زبان کا مسئلہ

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سب سے پہلے انسان کی زبان کیا تھی اور اُس کا علم اُس کو کیونکر حاصل ہوا۔ اس بحث نے انسان کے حوصلہ کی وہ بلند پروازی جس کے ارتفاع کا اندازہ قوتِ واہمہ کے بھی تصرف سے کبھی کبھی خارج ہو جاتا ہے اپنا پورا جلوہ دکھاتی ہے اس لیے کہ واقعات و حقایق پر اگر اکتفا کیا جائے تو پھر جولانئ طبع کا موقع کہاں سے آئے؟

یہی سبب ہے جو ایک فلسفی جب تک یہ نہ ثابت کرے کہ حضرت آدم بھی فیلسوف تھے وہ علمِ فلسفہ اور اُس کی تاریخ کو نامکمل و ناقص جانتا ہے۔

شاعری کی تاریخ میں اگر اشعار و قصیدے کی نسبت آدم علیہ السلام کی طرف

نہ کی گئی تو بزمِ مشاعرہ میں گویا شمعِ محفل ہی نہ آئی۔ پھر علمائے لغت سے یہ کیوں اُمید کی جائے کہ وہ اپنی تحقیقات کا سلسلہ حضرت آدم تک پہونچانے میں قاصر رہینگے۔

علم اللغت کا مورخ سب سے پہلے حضرت آدم علیہ السلام کی ایک زبان قرار دیتا ہے پھر اُن کے کنبہ میں اس زبان کی تعلیم کا طریقہ بیان کرتا ہے معاشرت کے پھیلاؤ ضروریات کی افزونی اور عمرانی زندگی کی پیچیدگیاں جب نئے الفاظ کا مطالبہ کرتی ہیں تو اُس وقت کن اُصول پر حضرت آدم الفاظ وضع کرتے ہیں اور وضع الفاظ کا کیا طریقہ اپنی اولاد و احفاد کو تعلیم فرماتے ہیں، یہ سارے دقیق و لاینحل مسائل اس مورخ کے قلم سے اس صفائی کے ساتھ نکلتے چلے آتے ہیں کہ گویا یہ سب اس کا مشاہدہ ہے یا خبرِ متواتر سے اُسے اس کا علم ہوا ہے۔ یہاں تک کہ حضرت آدم کا سنی ہوئی مٹی کے تختیوں پر علوم لکھنا، اُن تختیوں کا آگ میں ڈال کر پکا لینا، طوفانِ نوح میں اُن کا انتشار اور پھر بعض تختیوں کا بعض اولادِ آدم کو ملنا، یہ سب گویا بیان واقعہ اور آنکھوں کا دیکھا ہوا معاملہ ہے۔

مورخ کا قلم ان طبع آزمایوں اور ذہنی ذکاوتوں پر کیونکر دلیلیں لاتا ہے اور دوسرے گروہ فریق مقابل کے کیا اعتراضات وارد ہوتے ہیں میں اس وقت ان سب دلیل و برہان اور اعتراض و جواب کو چھوڑ کر صرف ان مذاہب کے بیان پر اکتفا کرتا ہوں جو اس وقت تک وضع الفاظ کے متعلق علماء لغت نے قرار دیئے ہیں۔

دو مسلک
(۱) اشعری
(۲) معتزلی

اُصول وکلیہ کے طور پر اس مسئلہ میں دو مسلک ہیں:

(۱) ایک تو یہ ہے کہ الفاظ کی وضع ایجاد و توقیف سے ہوئی یعنی اللہ تعالیٰ نے جب حضرت آدمؑ علیہ السلام کی تخلیق فرمائی تو اُنھیں گفتگو کے لیئے الفاظ بھی بتائے۔ پھر جب وہ اس خاکدان عالم میں آئے تو حسب ضرورت الفاظ کی وحی بھی اُن کی جانب ہوتی رہی یہاں تک کہ مجموعۂ الفاظ نے ایک زبان کی صورت اختیار کر لی۔

یہ مسلک علمائے اسلام میں امام اشعری کا ہے۔ سعید ابن جبیر جلال الدین سیوطیؒ ابن فارسؒ ابن زید اور ابن حاجب کی بھی تحقیق اسی کے قرین و قریب معلوم ہوتی ہے۔

(۲) دوسرا مسلک یہ ہے کہ الفاظ وضع کرنے والا خود انسان ہے۔ اپنے نفس اور ماحول کی تحریکات سے متاثر ہو کر آہستہ آہستہ اس نے الفاظ کا ذخیرہ جمع کر لیا جس نے ایک زبان کی صورت پھر اختیار کر لی یہ مسلک گروہ معتزلہ کا ہے۔ ابو ہاشم نے یہ تحقیق پیش کی اور اُس کے مُتبعین نے اسے تسلیم کیا۔

ایک یہ مسلک بھی ہے کہ ابتدائی تعلیم الفاظ کی تو بذریعۂ وحی ہوئی پھر اُنہی الفاظ معلومہ کو گھٹا بڑھا کر یا بعض کو بعض سے ترکیب دے کر انسان نے اپنی اصطلاحات کے لئے الفاظ کا دائرہ وسیع کر لیا۔ لیکن حقیقت میں یہ کوئی مستقل مسلک نہیں بلکہ مسلک اشعری کا ایک دوسرا عنوانِ بیان ہے۔

مسلک معتزلہ کی تین شکلیں

لیکن مسلک معتزلہ کے اُصولِ تاسیس کی جب تشریح کی گئی تو اُس کی تین مستقل صورتیں ہو گئیں :۔

ایک گروہ تو اس کا قائل ہوا کہ انسان نے جب آنکھ کھولی تو اُسے موجوداتِ عالم میں مختلف آوازیں سُنائی دیں کچھ تو حیوانوں کی آوازیں تھیں جو مختلف حالتوں میں جُداگانہ کم و کیف سے اُن کے مُنہ سے نکلتی تھیں۔ مثلاً جب مُرغی چیل کو دیکھتی ہے تو اپنے بچوں کو اُس کا شکار ہو جانے سے محفوظ رکھنے کے لیئے ایک قسم کی موٹی اور مُسلسل آواز نکالتی ہے، لیکن جب کسی غلّہ کا دانہ پاتی ہے اور بچوں کو اُس کے لیئے بُلاتی ہے تو اُس وقت اس کی شفقت و پیار کی آواز سے کچھ اور انداز پایا جاتا ہے۔ اس سے ترہیب و ترغیب کے وقت دو مختلف آوازوں کا نکالنا انسان نے سیکھا۔ اسی طرح دیگر حیوانوں کی آوازوں کو سُنتا رہا اور اُن کی مختلف حالتوں کے تغیرات کا اندازہ کرتا گیا۔ پھر درختوں کی جنبش، ہوا کا چلنا، پتّوں کا گِرنا، پانی کا برسنا، بادل

کا گرجنا، غرض یہ کہ گوناگوں صدائیں تھیں جو انسان کے گرد وپیش گونج رہی تھیں۔

اب انسان نے بھی چاہا کہ ان آوازوں کو اپنے منھ سے نکالے چنانچہ اُس نے جب اِس کا ارادہ کیا تو اس کا آلۂ صوت چونکہ زیادہ لچک دار اور نرم و سُبک تھا اس لئے کائنات کی صدائیں اس کے مُنھ سے جب صدائے بازگشت ہو کر نکلیں تو زیادہ صاف اور زیادہ قابلِ افہام و تفہیم تھیں۔اسی بنیاد پر الفاظ کی تعمیر شروع ہوگئی جسے کچھ عرصہ میں زبان کا رُتبہ دے دیا گیا۔

دوسرے گروہ نے یہ کہا کہ انسان کی طبیعت میں وضع اصوات کی قابلیت فطری ہے۔مثلاً شدّتِ کرب میں چیخ کا نکل جانا، حالتِ مرض میں اضطراری طور پر ہائے وائے کرنا، خوشی میں واہ کا بے ساختہ کہہ اُٹھنا، یہ اصوات تعلیمی و اکتسابی نہیں ہیں بلکہ طبعی ہیں بعینہ اسی طرح مختلف جذبات و خواہشات کے وقت خود بخود طبیعتِ انسان نے ایک آواز پیدا کی جسے آگے چل کر لفظ کی شان حاصل ہوگئی۔پھر جب ضروریات اور اشیاء کے اسماء وضع کرنے اور خیالات کے اظہار کا موقع آیا تو اُس وقت یہی طبیعت کی خلاقی ظاہر ہوئی اور اُس وقت قوتِ فاعلہ و منفعلہ کے تاثیر و تاثر سے انسان جو کچھ بول اُٹھا اُنھی طبعی صداؤں اور بولیوں کے مجموعہ سے ایک زبان بن گئی۔

تیسرے گروہ نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا کہ جس طرح مختلف اشیاء کے تصادم سے مختلف آوازیں پیدا ہوتی ہیں اسی طرح قوائے مدرکہ پر جب خیالاتِ مختلفہ کی ضرب پہنچتی ہے تو اس تصادم سے دماغ میں ایک آواز پیدا ہوتی ہے جس کا لقب زبان پر آ کر لفظ ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک پتھر کے ٹکڑے سے جب پتھر کو ٹکرایا جائے تو اس کی ایک آواز ہوگی۔لیکن پتھر کو جب لوہے سے ٹکرایا جائیگا تو اب اس کی جو آواز ہوگی وہ پہلی آواز سے مغایر ہوگی۔اسی طرح پتھر کو مختلف موجودات سے ٹکراتے جائیے تو اختلافِ شے سے اختلافِ صوت حاصل ہوتا جائیگا وقس الباقی علی ھذا

اِنسان کا دماغ جس کا ہر حصہ اپنا احساس و ادراک جداگانہ رکھتا ہے جب انہی قوائے

داعیہ پر محسوسات، مسموعات، اور مشہودات کی مختلف تاثیروں کی چوٹیں پہونچیں اور خود انسان کے داخلی جذبات و تاثر نے بھی قوائے مدرکہ پر ضرب پہونچائی تو اُن سے مختلف اور گوناگوں آوازیں پیدا ہوئیں اور اُنہی مختلف آوازوں کی ترجمانی جب زبان نے اپنی خلقی و فطری قوت و استعداد سے انجام دی تو اس سے زبان پیدا ہوگئی۔

آفرینش زبان کے متعلق مستقل خیالات بس یہی چار ہیں۔ تین ان میں سے یہ بتاتے ہیں کہ خود انسان نے ہی ابتداءً الفاظ وضع کئے اور ایک مذہب کا یہ دعویٰ ہے کہ ابتداءً الہام سے ہے۔ ان کے سوا جو اور مذاہب بیان کئے جاتے ہیں وہ فی الحقیقت انہی مذاہب اربعہ کے تداخل کا نتیجہ ہیں۔

میزانِ السنہ میں عربی زبان کا وزن

اِس مقام پر نفسِ مذاہب کا بیان تفصیل کے ساتھ اس لئے کیا گیا کہ اُن میں سے الہامی یا اصطلاحی خواہ کوئی مذہب بھی صحیح مان لیا جائے اور پھر اُسے میزان قرار دے کر عربی زبان کو تولا جائے تو صاف نظر آجائیگا کہ سب زبانوں سے زیادہ وزن میں کانٹے کی تول عربی زبان ہے۔

مثلاً جامعیت و کمال اور حقیقت معنی کا لفظ سے انکشاف جس صحت و واقعیت کے ساتھ زبانِ عربی میں پایا جاتا ہے اُس کا سراغ تک کسی دوسری زبان میں نہیں ملتا۔ اس سے عربی زبان کا الہامی ہونا بمقابلہ دیگر السنہ زیادہ قرینِ قیاس ہوجاتا ہے۔

پھر لفظ عربی کی ترتیب حروف میں تناسب اور مدلول و معنی سے حرفوں کی کیفیت کی مناسبت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر لغت و الفاظ کی وضع انسان ہی کی اصطلاح ہے تو عربی زبان کا وضع کرنے والا بڑا ہی کامل اور صحیح ادراک و احساس کرنے والا انسان تھا جس کے مقابلہ میں دیگر السنہ کے وضع کرنے والوں کا وہی حال ہے جو چراغ کا آفتابِ تاباں کے سامنے۔ اِس اجمال کی تفصیل یہ ہے:-

یہ امر محتاج بیان نہیں کہ من جملہ ان کمالات کے جنھوں نے بنی آدم کی عزت و

شرافت کا سکّہ اس خاکدانِ عالم میں جاری کر دیا ایک بہت بڑا کمال انسان کا نطق اور گویائی ہے۔

حیوان لایعقل جس حد تک کہ عقل و تمیز سے بے بہرہ ہیں اسی مرتبہ تک نطق اور گویائی سے بھی محروم ہیں بنی نوع انسان کے لئے یہی ان کا امتیاز خصوصی کہ یہ اپنے جذبات، خیالات، احساسات اور ادراکات کا اظہار اپنی زبان و بیان سے کرتا ہے اس کی تمام تر ترقیوں کا زینہ بن گیا۔

اس بدیہی مسئلہ کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے انصاف کی نگاہوں سے اگر دیکھی جائے تو عربی زبان کا دیگر السنہ پر وہی شرف محسوس و مشہود ہوتا ہے جو غیر عرب کی زبان کلام کو وحوش و طیور کی آوازوں پر حاصل ہے۔

عربی کے مقابلہ میں دوسری زبانیں

اس کی حقیقی علّت باعتبار واقعہ کچھ ہی کیوں نہ ہو لیکن باعتبار ظاہر یہ کہا جا سکتا ہے کہ جن اصول و ضوابط کے دائرہ میں ہر حرف لفظ عربی کا اپنا جلوہ دکھا رہا ہے ان قوانین کا لحاظ یا تو اکثر و بیشتر عجمی زبانوں نے کیا ہی نہیں یا اگر کیا بھی تو نقص و خامی سے وہ پاک نہ ہو سکا۔ اس لیئے عجمیوں کی بولی صوتِ حیوانی سے تو ممتاز و فائق ہو گئی لیکن مرتبۂ کمال کے حاصل کرنے سے بمراحل دُور رہی۔

زبان اور مخارج

مثلاً آلۂ صوت کو جس کمال و خوبی کے ساتھ عربی زبان نے استعمال کیا ہے اور جس قوت و بلاغت کے ساتھ اس نے مخارج کا احاطہ کیا ہے اُس کا نمونہ کسی عجمی زبان میں پایا نہیں جاتا۔ حلق، تالو، زبان، مسوڑا، دانت، اور ہونٹ، یہی چھ اعضا ہیں جن کے باہمی اتصال و انفصال سے ہوائے کیف ایک صوت و صدا بن کر کانوں تک پہونچتی ہے۔ اسی لیئے ان اعضائے ستہ کا نام مخارج حروف ہے۔

یہ واقعہ ہے کہ جب تک ہوا مخارج میں پہونچکر مکیف نہ ہوگی حرف یا لفظ کا آلاتِ صوت سے پیدا ہونا ناممکن ہے۔

بعض ایسی قومیں جنھوں نے اپنی زبان کے کلمہ و کلام کو ضابطہ و قانون میں لانے کی کوشش کی ہے انھوں نے اپنی زبان کے حروف تہجی کے لیئے مخارج بھی مقرر کیئے ہیں لیکن باوجود سعی و کوشش کہیں تو مخارج تعداد میں آلاتِ صوت کے برابر ہیں اور کہیں دو ایک زیادہ۔

مثلاً سنسکرت (جس کا عجمی زبانوں پر ایک نمایاں تفوق ماہرینِ علم الالسنہ عجمیہ کے نزدیک مسلم و محقق ہے) اُس نے مخارجِ حروفِ تہجی کے لیئے آٹھ مقام متعین کیئے اور یہ سب سے بڑی تعداد ہے جسے عجمی زبان نے پیش کیا ہے۔

اُن زبانوں کو چھوڑیئے جنھوں نے نہ مخارج کو جانا نہ ادائے حروف کے لیئے اُن کے ہاں قواعدِ تعلیم وضع ہوئے نہیں، بلکہ اُن زبانوں کو لیجئے جنھوں نے ابتدا ہی سے وضعِ اُصول و ضوابط کی کوشش کی ہے۔ اُن میں بھی سنسکرت سے زیادہ احاطہ آلاتِ صوت کا کسی نے نہیں کیا۔

اب عربی زبان کو دیکھئے جس کے حروفِ تہجی کی کُل تعداد اُنتیس ۲۹ ہے۔ اُس نے جب حرفوں کے مخارج کی طرف صحیح احساس و تمیز سے غور کیا تو مخارج کا تعین سترہ ۱۷ مقام پر ہوا۔ مثلاً حلق ایک آلۂ صوت ہے۔ عربی میں چھ حرفوں کا یہ مخرج اس طرح پر ہے کہ بعض کا تعلق ابتدائے، بعض کا وسط سے اور بعض کا اقصائے حلق سے ہے۔

سنسکرت اس کی تو مدعی ہوگئی کہ فلاں فلاں حرف یہاں بھی حلقی ہیں، لیکن حلق کے اُس حصّۂ خاص کو متعیّن نہ کر سکی جس حصّہ سے اُس حرف کے ادا کا تعلق تھا، اور یہ ظاہر ہے کہ جب حصص میں تمیز نہ ہوئی تو پھر صوت میں بھی ممتاز ہونے کی طاقت ضعیف و کمزور ہوگی۔ متکلّم جہاں سے اُس کا جی چاہیگا اُسے ادا کریگا۔ صحت و سقم کے جانچنے کا جب

کوئی معیار نہیں رہا تو پھر اُس کا اصل مخرج سے منحرف ہو جانا بالکل ممکن اور قرینِ قیاس ہے۔ نیز یہی عدمِ امتیاز اور عدمِ تخصیص و تعین اس امر کی دلیل ہوگی کہ عرب کے مقابلہ میں عجمی کا وہی حال ہے جو حیوان کی آواز کا عجمی بول کے سامنے ہے

عربی حروف کے مخارج کی اجمالی تفصیل

مزید توضیح کی غرض سے مخارج حروف عربیہ کی تفصیل مختصر الفاظ میں درج ذیل ہے:-

(۱) ہمزہ اور ہا کا مخرج اقصائے حلق ہے یعنی حلق کا وہ حصّۂ زیریں جس کی نہایت سینے کی طرف ہے۔

(۲) عین اور حا کا مخرج وسط حلق ہے۔

(۳) غین اور خا کا مخرج حلق کا ابتدائی حصّہ ہے۔

عربوں نے جس طرح حلق کے تین حصّے مقرر کئے ہیں ادنیٰ، اوسط اور اقصا۔ اسی طرح بقیہ پانچ آلات کے بھی حصص متعیّن ہیں جیسا کہ بیان ذیل سے واضح ہوگا:-

(۴) قاف کا مخرج اقصائے زبان اور تالو کا وہ اعلیٰ حصہ جو اُس حصّۂ زبان کے مقابل ہے۔

(۵) کاف کا مخرج زبان کا وہ حصّہ جو اقصائے زبان یعنی مخرج قاف سے اوپر کی جانب محض متصل اور بالکل ہی مقارن ہے اسی لیئے قاف و کاف قریب المخرج کہے گئے ہیں۔

(۶) جیم شین اور یا کا مخرج وسط زبان اور تالو کا وہ حصّہ جو وسطِ زبان کے مقابل ہے۔

(۷) ضاد کا مخرج زبان کا کنارہ ڈاڑھ کے ساتھ ہے جسے عربی میں اضراس کہتے ہیں۔

(۸) لام کا مخرج کنارۂ زبان کا حصّۂ اسفل اور تالو کا وہ حصّہ جو اُس کے مقابل ہے۔ اس حرف کے ادا میں تالو کا وہ حصہ شامل ہے جو ضاحک ناب کا مسوڑا ہے۔

(۹) را کا مخرج نون کے مخرج کے قریب ہے یعنی پشتِ زبان اور ثنایا علیا کے مسوڑوں سے ادا ہوتا ہے

(۱۰) طا، مہملہ، دال مہملہ اور تا، فوقانیہ کا مخرج وسط طرف زبان اور ثنایا علیا کی جڑ کا درمیانی حصّہ ہے۔

(۱۱) نون کا مخرج زبان کے سرے سے جو حصّہ زبان کے قریب ہے اور دونوں اگلے دانتوں کا مسوڑا ہے جنھیں عربی میں ثنایا علیا کہتے ہیں۔

(۱۲) صاد سین اور زا، مہملہ یہ حروف صفیر ہیں مخرج ان کا طرف زبان اور ثنایا سفلیٰ کی جڑ کے درمیان میں جو جگہ ہے وہی مقام ان تینوں کا مخرج ہے۔

(۱۳) ظا، ذال اور ثا زبان کا کنارہ اور ثنایا علیا کا کنارہ ان کا مخرج ہے

(۱۴) فا اِس کا مخرج لبِ زیرین کا حصّۂ باطن اور ثنایا علیا کا کنارہ ہے۔

(۱۵) با، میم اور واؤ کا مخرج دونوں لب ہیں لیکن واؤ کے ادا میں دونو ہونٹھ کھلے رہتے ہیں پٹتے نہیں، میم اور با میں لپٹ جاتے ہیں، ہاں میم کی ادا میں ناک کا بانسہ بھی شامل ہے۔

(۱۶) نون ساکن اور میم ساکن کا حالتِ اخفا اور ادغام میں مخرج خیشوم ہے اور اس حالت میں ان دونوں کا نام غُنّہ ہے۔

(۱۷) الف کا مخرج حلق اور مُنھ کا جوف ہے معلّق سن سے نکل جاتا ہے۔

(فائدہ) - حروف شفتین یعنی واؤ میم اور با اگرچہ ان کا مخرج دونوں لبوں کو کہا گیا ہے لیکن باعتبار واقعہ ہر ایک کا مخرج جُداگانہ ہے، لبوں کا مل کر بند ہو جانا، لبوں کا کھلا رہنا اور آگے کی طرف بڑھ جانا، لبوں کا مل کر ایک آواز معاونتِ خیشوم پیدا کرنا یہ تینوں باعتبار واقعہ تین مستقل و ممتاز اصوات ہیں اس لیئے کہا جا سکتا ہے کہ مخارج حروفِ عربیہ اُنّیس[19] ہیں۔

سنسکرت کے دعوے پر ایک نظر

اب زبان سنسکرت کے اس دعوے پر کہ حروف حلقی کا وجود یہاں بھی ہے ایک تنقیدی نظر ڈالتے

کَ (क)، کھَ (ख) گَ (ग)، گھَ (घ)، الف ممدودہ (आ) ومقصورہ (अ) اور نونِ غنّہ (ङ) یہ چھ حرف ہیں جن کا مخرج سنسکرت نے حلق کو قرار دیا ہے۔ انصاف کی نظر سے دیکھئے کہ ان میں کون سا حرف ہے جو حلق سے ادا ہوتا ہے

مجوّدین و قرّار نے ایک آسان قاعدہ عوام کے لئے یہ بتایا ہے کہ جس حرف کا مخرج معلوم کرنا ہو تو اُس کے قبل ہمزۂ مفتوحہ لاکر اس حرف کو ساکن کر دو اور پھر اُسے ادا کرو۔ جو اس کا صحیح و حقیقی مخرج ہوگا وہ اس طرح متعین و محسوس ہو جائیگا۔ مثلاً اَلْ اَبْ اَعْ اَحْ۔ اِسی قاعدہ پر خا اور عین کے ساتھ ہمزۂ مفتوحہ مِلاؤ اور اَخْ اور اَعْ کہہ کر معلوم کر لو کہ ان دونو کا مخرج حلق ہے۔ لیکن کاف کے ساتھ یا نون غنّہ کے ساتھ جب ہمزۂ مفتوحہ کو ملاؤ گے تو اَکْ اور اَنْ کی صدا صاف بتائیگی کہ پہلے کا مخرج اقصائے زبان اور دوسرے کا خیشوم یعنی ناک کا بانسہ ہے۔ ان دونوں حرفوں کا کوئی تعلّق حلق سے نہیں ہے، یہی حال بقیہ تین حرفوں کا ہے کہ ان میں سے کوئی حرف بھی حلق سے علاقہ نہیں رکھتا اِس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ عجم کی قوّتِ ممیزہ عرب سے بدرجہا کم ہے۔ ان کے نزدیک زبان کا حصّۂ زیریں حلق کا حکم رکھتا ہے یا نونِ غنہ جس کی مثال میں سنسکرت کا لفظ اَنگ معنی جسم پیش کیا جاتا ہے اس کا مخرج حلق کو بتانا خیشوم و حلق میں عدم امتیاز کی دلیل ہے۔

صرف اسی ایک مثال سے قیاس کر لینا چاہیئے کہ سنسکرت میں بقیّہ مخارج سبعہ کا بھی صحت و واقعیت کے ساتھ ایسا ہی علاقہ ہے جیسا کہ ان حروفِ خمسہ کا حلق کے ساتھ معلوم ہوا۔

مخارج حروف کے تعین میں یہ بحث پیش نہیں کی جا سکتی کہ عرب جس حرف کا مخرج کسی عضو کو قرار دیں تو یہ کیا ضرور ہے کہ دوسرے اہلِ زبان بھی اُس حرف کا مخرج اسی عضو کو قرار دیں یہ تو اپنے اپنے طرزِ ادا پر موقوف ہے۔ ہو سکتا ہے کہ عرب جسے خیشوم اور اقصائے زبان سے ادا کرتے ہوں اہلِ سنسکرت اُسے حلق سے ادا کرتے ہوں لیکن یہ شبہ

اس لئے پیش نہیں کیا جا سکتا ہے کہ جب بوقت ادا حرف کو ایک ہیئت عارض ہوئی اور اس کے عروض نے اُسے متشخص کر دیا تو اب ہر شخص کو اختیار ہے کہ وہ اُسے ادا کر کے یہ فیصلہ کرے کہ یہ حرف کس مقام سے ادا ہوتا ہے۔ سنسکرت نے پانچ حرف حلقی بتائے ہیں اور ہر ایک کی متشخص صورت ظاہر کر دی ہے۔ اب ایک ایک کو ادا کر کے دیکھ لو، تمہیں خود عیاناً مشہود ہو جائیگا کہ ان میں سے ایک کا بھی مخرج حلق نہیں ہے۔ یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے لہذا اس سے زیادہ لکھنا تحصیل حاصل اور تطویل لا طائل ہے۔

لیکن اس سے ایک عجیب راز کا انکشاف ہوتا ہے۔

عربی میں حرف غین اور خا کا مخرج حلق ہے۔ لیکن اگر عجمی ناخواندہ ان حرفوں کو ادا کریگا تو بجائے غین کے گاف (ग) اور خا کی جگہ کھ (ख) کہیگا۔ مثلاً ایک ان پڑھ کے منھ سے بجائے "غریب" "گریب" (गरीब) اور بجائے "خالی" "کھالی" (खाली) ادا ہوگا۔

یہ ایک ایسا واقعہ ہے جسے ہر شخص عوام کی گفتگو میں ہر وقت مشاہدہ کرتا ہے۔ پس بلا خوفِ تردید کہا جا سکتا ہے کہ سنسکرت کے حروفِ تہجی کسی وقت میں عربی ہی حروفِ تہجی تھے جو گھستے گھستے اپنی ہیئتِ اصلیہ سے اتنے دُور ہوتے چلے گئے کہ آخر کار اُن کی ہیئت نے ایک خاص شکل اختیار کر لی۔ لیکن پھر بھی بعض بعض حروف مثلاً گ اور کھ اس وقت بھی اس کا پتہ دیتے ہیں کہ یہ حرف عربی کی بگڑی ہوئی صوت و صدا ہے۔

اس خیال کی تقویت اس واقعہ سے اور زیادہ ہو جاتی ہے کہ ان دونوں کا شمار حرفِ حلقی میں زبان سنسکرت نے کیا ہے۔ اُستاد نے غین اور خا کو حلقی بتایا تھا کچھ عرصہ تک صحتِ ادا کے ساتھ صحتِ مخرج کی تعلیم جاری رہی۔ لیکن رفتہ رفتہ عجمیت غالب آتی گئی اور صحتِ ادا میں فرق آ گیا مگر مخرج انھیں وہی یاد رہا جو اُستاد نے بتایا تھا پس گ اور کھ کا حلقی کہنا اس امر کی بیّن دلیل ہے کہ یہ دونوں حرف کسی وقت میں

غین اور خا تھے جو خاص عربوں سے لیئے گئے تھے۔

جرجی زیدان بعض الفاظ عربیہ کو سنسکرت سے منقول اس بنا پر کہتا ہے کہ زبان سنسکرت اُس کی تحقیق میں عربی سے پہلے مکمل و منتظم ہو چکی تھی۔ خیر اس کی تحقیق تو اپنے موقع پر آئیگی کہ واقعہ کیا ہے۔ لیکن کاش زیدان کو یہ معلوم ہوتا کہ جس زبان کے حروف عربی حرفوں کی بگڑی ہوئی صورتیں ہیں تو اس زبان کے الفاظ الفاظِ عربیہ سے کہاں تک بے نیاز ہو سکتے ہیں۔

ہر حال اس بحث کو چھوڑیئے اس لیئے کہ اس کتاب کا موضوع عربی و عجمی زبان کا مقابلہ و موازنہ نہیں ہے، بلکہ فی الحال صرف خصوصیات اور محاسن زبان عربی کا بیان کرنا مقصود ہے، اس لیئے بعد بیان مخارج ایک مختصر بحث صفات حروف سے کی جاتی ہے۔

صفاتِ حروف

عربوں نے اُس ہیئت کو جو بوقتِ ادا حرفوں کو عارض ہوتی ہے جب باعتبار صفات لحاظ کیا تو اُنھیں کیف میں بھی ایک دوسرے سے ممتاز پایا۔ کسی حرف میں سبکی و نرمی تھی اور کسی میں صلابت و سختی۔ اس لحاظ سے بھی عربوں نے حروف تہجی کو چند اقسام پر منقسم کیا ہے۔

مخارج حروف کو بمنزلۂ کمیت کے سمجھیئے اور صفات حروف کو اُن کا کیف کہیئے اور پھر یہ ملاحظہ کیجئے کہ ان دونوں کم و کیف کے اقسامِ متعددہ نے عربی حرفوں میں یہ خاص امتیاز پیدا کر دیا کہ ہر حرف کی ہیئت عارضہ ایک دوسرے سے ممتاز ہو گئی۔

یہ ایک ناقابلِ انکار واقعہ ہے کہ عربوں کی زبان میں جس قدر نمایاں اختصاص امتیاز حروف کا پایا جاتا ہے کسی اور زبان میں نہ یہ امتیاز ہے نہ اُن کے تلفظ میں اس طرح کا تیقن ہے کہ محض سُننے سے لفظ کا ہر حرف سامع کی سمجھ میں اس طرح آجائے کہ ایک حرف کا دوسرے حرف سے التباس نہ ہونے پائے۔ مثلاً عربی زبان میں زا ذال ظا اور ضاد یا سین صاد اور ثا میں بخوبی تمیز محض اُن کی اُس ہیئتِ عارضہ سے کر سکتے

ہیں جو بوقت تلفظ اُنھیں عارض ہوجاتی ہے۔ ہر حرف اپنے وجود اور تشخص کو صاف صاف بتائیگا۔ لیکن اگر عجمی انہی حرفوں کو ادا کریگا تو اُس کی نوعیت ادا میں یہ قابلیت نہ ہوگی کہ ہر حرف اپنے وجود کو آپ بتاتا ہو۔ یہاں یہ ایسے خاموش ہونگے کہ سامع زا کی جگہ ذال یا ظا یا ضاد جو چاہے سمجھ لے۔

"مشک آن ست کہ خود ببوید" کی مثل عربی حرف پر صادق آتی ہے اور "عطار بگوید" کے محتاج اہلِ عجم کے گونگے حروف ہیں۔ اس خصوصیت کو ذہن نشین رکھ کر باعتبار کیفیت حروف کے اقسام مشہورہ حسب ذیل ملاحظہ ہوں :۔

(۱) مجہورہ ۔ جن کی آواز میں بلندی ہو۔

(۲) مہموسہ ۔ جن کی آواز ہلکی اور دھیمی ہو۔

(۳) شدیدہ ۔ جن کی آواز میں سختی ہو۔

(۴) رخوہ ۔ جن کی آواز میں نرمی ہو۔

(۵) مستعلیہ ۔ جن کی ادا میں زبان بلند ہوتی ہے۔

(۶) مستفلہ ۔ جن کی ادا میں زبان پست ہوتی ہے۔

(۷) مطبقہ ۔ جن کی ادا میں زبان تالو سے لگتی ہے۔

(۸) مذلقہ ۔ جن کی آواز میں تیزی ہو۔

(۹) صفیر ۔ جن کی آواز کنجشک کی آواز سے مُشابہ ہو۔

(۱۰) قلقلہ ۔ جن کی ادا کے وقت مخرج میں جنبش پائی جائے۔

(۱۱) منفتحہ ۔ جس کی ادا میں زبان اور تالو کے درمیان کشادگی رہتی ہو۔

(۱۲) مصمتہ ۔ ایسے حروف کہ بغیر حروف مذلقہ کے محض اُنہی سے کوئی کلمہ رباعی یا خماسی نہ بنے یعنی محض یہ حروف رباعی یا خماسی بنانے سے خاموش ہیں۔

(۱۳) منحرفہ۔ جس کی ادا میں زبان پلٹتی ہو۔

(۱۴) مکررہ۔ جس میں قابلیت تکرار کے قبول کرنے کی ہو یعنی اگر اس کی ادا میں احتیاط نہ کریں تو وہ مکرر ہو جائے۔

(۱۵) تفشّی۔ جس کی ادا میں آواز پھیلتی بکھرتی ہو۔

(۱۶) مستطیل۔ جس کی آواز میں درازی ہو۔

علاوہ ان کے اور بھی بہت سی قسمیں ہیں۔ مثلاً مدّہ، لین، ہادی، جوف وغیرہ وغیرہ۔ تفصیل کے لیئے فنِ تجوید کی کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہیئے، یہاں محض چند اقسام مشہورہ پر اکتفا کیا گیا ہے۔

اجتماع اضداد کی کنہ

ہاں بعض صفات بعض کی ضد و مقابل ہیں۔ اُن کا اجتماع حرف واحد میں نہ ہوگا۔ مثلاً مجہورہ ضد مہموسہ، شدیدہ ضد رخوہ، مستفلہ ضد مستعلیہ، مصمتہ ضد مذلقہ، مطبقہ ضد منفتحہ ہے۔ اور بعض صفتیں ایسی ہیں جو باہم ضد نہیں ہیں۔ ایسی صفات ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتی ہیں۔

بغرضِ سہولت ذیل میں ایک جدول پیش کی جاتی ہے اسے دیکھ کر بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے کہ ہر حرف کے اوصاف کیا ہیں۔

الف	مجہورہ	رخوہ	مستفلہ	منفتحہ	مصمتہ	جوفی
ب	〃	شدیدہ	〃	〃	مذلقہ	قلقلہ
ت	مہموسہ	〃	〃	〃	مصمتہ	.
ث	〃	رخوہ	〃	〃	〃	.
ج	مجہورہ	شدیدہ	〃	〃	〃	قلقلہ
ح	مہموسہ	رخوہ	〃	〃	〃	.
خ	〃	〃	مستعلیہ	〃	〃	.

د	مجہورہ	شدیدہ	مستفلہ	منفتحہ	مصمتہ	قلقلہ	
ذ	〃	رخوہ	〃	〃	〃	〃	
ر	〃	متوسطہ	〃	〃	مذلقہ	منحرفہ	مکرّرہ
ز	〃	رخوہ	〃	〃	مصمتہ	صفیرہ	
س	مہموسہ	〃	〃	〃	〃	〃	
ش	〃	〃	〃	〃	〃	حرف تفشّی	
ص	〃	〃	مستعلیہ	مطبقہ	〃	صفیرہ	
ض	مجہورہ	〃	مستفلہ	〃	〃	مستطیلہ	
ط	〃	شدیدہ	مستعلیہ	〃	〃	قلقلہ	
ظ	〃	رخوہ	〃	〃	〃		
ع	〃	متوسطہ	مستفلہ	منفتحہ	〃		
غ	〃	رخوہ	مستعلیہ	〃	〃		
ف	مہموسہ	〃	مستفلہ	〃	مذلقہ		
ق	مجہورہ	شدیدہ	مستعلیہ	〃	مصمتہ	قلقلہ	
ك	مہموسہ	〃	مستفلہ	〃	〃		
ل	مجہورہ	متوسطہ	〃	〃	مذلقہ	منحرفہ	
م	〃	〃	〃	〃	〃		
ن	〃	〃	〃	〃	〃	حرف غنہ	
و	〃	شدیدہ	〃	〃	مصمتہ	حرف مد	حرف لین
ہ	مہموسہ	رخوہ	〃	〃	〃	.	.

ع	مجہورہ	شدیدہ	مستفلہ	منفتحہ	مصمتہ
ی	″	رخوہ	″	″	حرفِ مد حرفِ لین

کم وکیف حروف عربیہ

حروفِ عربیہ کے متعلق دیگر اُصول و ضوابط جن کی تفصیل فنِ تجوید میں موجود ہے اگر اُن سے قطع نظر کر کے صرف کم وکیف یعنی مخارج وصفات کے اقسام پر ایک عالمانہ نگاہ ڈالی جائے تو سب سے پہلے عربی زبان کی یہ خوبی و خصوصیت سامنے آئیگی کہ یہاں نہ صرف الفاظ اور اُن کی باہمی ترکیب کے لیئے قانون و ضابطہ ہے بلکہ حروفِ تہجی اپنی انفرادی حالت میں بھی قانون و ضابطہ ہی کے اندر اپنا صحیح جلوہ دکھاتے ہیں اس وصف کے عیاں ہونے کے بعد شاید اس بیان کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ ایسے بااُصول حرفوں سے جس لفظ کی ترکیب ہوگی اور پھر اُن لفظوں کو باہم ترکیب دیکر جب کوئی جملہ بنایا جائیگا تو اُس وقت زبان و بیان کی اہمیت و رونق کس شان کی ہوگی، یہ ایک کھلا راز ہے!

دوسری خصوصیت اس زبان کی یہ معلوم ہوئی کہ نہ صرف جملہ و کلام کے حصص بلکہ لفظ اور کلمہ کے اجزا بھی باہم ایسے ممتاز ہیں کہ کلمہ کے ایک جزو کا دوسرے جزو سے التباس نہیں ہوتا۔

یہ ظاہر ہے کہ کلام اور جملہ کی ترکیب الفاظ سے ہوتی ہے۔ اگر ایک لفظ دوسرے لفظ سے ممتاز نہ ہو تو نہ مبتدا معلوم ہو نہ خبر، نہ فعل سمجھ میں آسکے نہ فاعل نہ مفعول۔ گویا انسان کی بامعنی آواز ایک صوت لایعنی و مہمل کی مرادف ہو جائے اس لیئے کہ محض منہ سے مسلسل آواز نکالنے کا نام کلام نہیں ہے اس کی قابلیت تو حیوانوں میں بھی پائی جاتی ہے کہ وہ گھنٹوں خاموش نہیں رہتے لیکن چونکہ ایک ہی کم وکیف میں اُن کی آواز کے حصص ادا ہوتے رہتے ہیں اس لیئے وہ آواز کے مرتبہ سے ترقی پاکر الفاظ بامعنی کی منزل تک نہیں پہنچ سکتے۔ پس اگر انسان کے کلام میں بھی امتیازِ الفاظ باقی نہ رہے تو یہ حیوانوں کی آواز ہو جائیگی۔

پس جس طرح کلام کے حصص یعنی الفاظ کا ممتاز ہونا کلام بامعنی کے لیئے ضروری ہے اُسی طرح الفاظ بامعنی کے لئے اُس کے اجزا یعنی حرفوں کی صوت کا ممتاز ہونا بھی ضروری ہے۔

یہ مسئلہ ابھی بیان ہو چکا کہ تقسیم مخارج و صفات نے عربی حرفوں کو کانٹے میں تول تول کر الگ الگ کر لیا علیحدہ اور باہم ممتاز کر دیا ہے کہ ایک کا التباس دوسرے سے ہو نہیں سکتا۔ نیز یہ کہ اس وصف میں کوئی عجمی زبان عربی کے مقابلہ میں پیش نہیں کی جاسکتی یہ کہنا کہ عربی کلمہ کے مقابلہ میں عجمی کلمہ کا وہی مرتبہ ہے جو حیوان کی صوت کا عجمی کلمہ کے مقابلہ میں ہے بالکل بیان واقعہ ہوگا، اہلِ عجم کلام کے حصص یعنی الفاظ کو تو باہم ممتاز کر سکے لیکن ان حصص کے اجزا یعنی حروف میں وہ مرتبہ امتیاز کا نہ پیدا کر سکے جو عربوں کے یہاں تھا اور یہی بنیاد اس علو و رفعت کی ہے جس پر محاسن زبان عربی کی عمارت تعمیر ہوئی۔

حکایتِ صوتی اقسام صفات سے علاوہ ان خصوصیتوں سے جن کا تعلق ادائے حروف کے ساتھ ہے ایک عجیب فائدہ علمیہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ اگر اس لفظ کے صحیح ادا کرنے میں اس کی ہیئت صوتی کی صحت پر خاص لحاظ رکھا جائے اور سامع بغور اس صحیح تلفظ کی سماعت کرے تو نوعیت معنی کا ایک خاکہ سامنے آجاتا ہے۔

مثلاً لفظ اگر حرف شین سے شروع ہوا ہے جو عربوں کے نزدیک تفشی کا حرف ہے، اب جس کلمہ میں یہ حرف پایا جائیگا اس میں پھیلاؤ، وسعت یا پراگندگی کا مفہوم ضرور پایا جائیگا عام ازیں کہ حسّی ہو یا معنوی۔ مثلاً:

لفظ	معنی	وجہ مناسبت
شباب	جوانی	اعضا اور جذبات بڑھ گئے
شبر	بالشت	ہتیلی اور انگلیاں کھنچ جاتی ہیں
شحنہ	کوتوال	شہر پر اس کا احاطہ ظاہر ہے
شجر	درخت	برگ و شاخ کا پھیلاؤ عیاں ہے
شبح	دراز کرنا، کھینچنا	مثلاً چمڑے کو خوب کھینچ کر تان دیا تو کہینگے شبح الجلد۔ یا دعا مانگنے والے نے خوب ہاتھ پھیلا کر دعا مانگی تو کہینگے شبح الداعی
شجر	کار مختلف فیہ	پراگندگی ناگزیر ہے

لفظ	معنی	وجہ مناسبت
شر	بُرائی	انتشار و پراگندگی محتاج بیان نہیں
شرف	بُزرگی	وسعت و احاطہ سے انکار نہیں ہو سکتا
شت	پراگندگی	روشن ہے
شتم	دشنام یعنی گالی	سامع یعنی جسے گالی دی جائے اُس کا انتشار قدرتی ہے
شجاع	بردل و دلیر	بہادر کا احاطہ لابُد ہے
شرع	قانون الٰہی	ہمہ گیری مسلم ہے
شحم	چربی	پگھلنا اور پھیلنا روزمرہ کا تجربہ ہے
شرح	بیان کرنا	وسعت نمایاں ہے

دوسری مثال رَا حرف مکرّرہ ہے۔ اب اگر کوئی کلمہ اس حرف سے شروع ہُوا ہے تو اُس میں تکرارِ فعل کی طرف ایک اشارہ ہوگا۔

لفظ	معنی
رَقش	دو رنگ کی روشنائی سے لکھنا
رقطہ	سیاہ میں سفید کی آمیزش
رقص	ناچنا، پویہ دوڑنا
رقز	پاکوبی کرنا
رقعہ	پیوند
رقوف	سردی سے کانپنا
رکض	گھوڑے کو تیز چلانے میں ایڑ لگاتے جانا
رعزعہ	پانی کا ہلنا یا بچّے کا بڑھنا
رعاف	ناک سے خون کا جاری ہونا
رعدہ	لرزہ

ان تمام الفاظ میں وجہ مناسبت بیان سے مستغنی ہے

حرف را کی ایک صفت تو یہ ہے کہ وہ حرف مکررہ ہے لیکن علاوہ ازیں کچھ اور صفات بھی اُس میں ہیں۔ مثلاً رخوہ، مجہورہ، مستفلہ اور منحرفہ وغیرہ۔ اس لیئے ایسے کلمات جن میں رعایت تکرار کے معنی کی نہ پائی جائے وہاں دیگر اوصاف مذکورۂ بالا میں سے کسی کی رعایت ضرور ہوگی۔ مثلاً:

لفظ	معنی	صفت
رَقَاق	زمین نرم	رخوہ
رِکز	آواز نرم	"
رَقیق	غلام یا شے سیّال	"
رُکحَۃ	مغاک یعنی گڑھا	مستفلہ
رُکوع	پیٹھ خم کرنا	"
رَمَص	صلح کرا دینا	منحرفہ
رَمِیم	استخوانِ بوسیدہ	"
رَمّۃ	شے کے خلل کو درست کرنا	"
رمض	گرمی میں آفتاب کا سخت گرم ہونا	مجہورہ

حرف جیم میں چند اوصاف پائے جاتے ہیں مجہورہ، شدیدہ، قلقلہ، مستعلیہ اور منفتحہ وغیرہ۔ اب جو کلمہ حرف جیم سے شروع کیا جائیگا اُس کے معنی میں کوئی مفہوم بلندی یا جنبش یا قوت و شدت وغیرہ کا ضرور ہوگا۔ مثلاً:

لفظ	معنی	وصف
جَفَا	ستم و ظلم	شدیدہ یا مجہورہ
جاب	سخت و درشت	
جار	بسیار و انبوہ	
جباب	قحط سخت	
جلف	بہت ہی بے وقوف شخص	
جل	بہت	
جلا	تعظیم کے وقت جس لفظ سے خطاب کریں	
جلمد	مرد قوی	

لفظ	معنی	وصف
جَاشَ	اضطرابِ دل	قلقلہ
جَافَ	زمین پر گرادیا	مستفلہ
جَبْجَبْ	زمین ہموار	منفتحہ

ایسا ہی حرف خَا چند صفات سے متصف ہے: رخوہ، مستعلیہ، منفتحہ، مصمتہ اور مہموسہ۔ اب جس کلمہ کا آغاز حرف خا سے ہوگا اُس میں اوصاف مذکورہ بالا میں سے کسی صفت کی رعایت ضرور ہوگی۔ مثلاً ایک صفت اُس کی رخوہ ہے۔ پس بعض کلمات میں حرف خا سے ابتدا اسی مقصد سے کی گئی ہوگی کہ اُس کے معنی میں نرمی و سہولت کا کوئی پہلو ضرور رہے گا۔ مثلاً:

لفظ	معنی	وصف
خِصب	فراخ سالی	رخوہ
خَضْب	سرسبز و شاداب	
خَضْم	تر اور نرم چیز کا کھانا جیسے ککڑی اور زنگترہ وغیرہ	

دوسری صفت اس کی مستعلیہ ہے بعض کلمات میں اس صفت کی رعایت ہوگی۔ جیسے

لفظ	معنی	وصف
خَطْر	پیمانۂ کلاں	مستعلیہ
خَطِیر	مردِ بلند رتبہ	

تیسری صفت اس کی منفتحہ ہے بعض کلمات میں اس صفت کا لحاظ ملحوظ ہوگا۔

لفظ	معنی	وصف
خَرْق	زمین کشادہ	منفتحہ
خِرْق	جوان مرد اور ظریف	
خِرِّیق	بہت ہی سخی آدمی	

وعلیٰ ہذا القیاس۔

اب میں اس بیان کو ختم کرتا ہوں۔ نقشہ میں ہر حرف کے صفات اسی لیئے دے دیئے گئے ہیں کہ جس کلمہ کو چاہو اُس کا حرف لیکر نقشہ میں اُس کے صفات دیکھلو اور معنی کے ساتھ اُس کی تطبیق خود کر لو۔ لیکن ضرورت اس کی ہے کہ علم تجوید میں کمال اور حاسۂ علمیہ بدرجۂ غایت لطیف ہو۔ نقص استعداد و عدم قابلیت کی وجہ سے اگر لفظ اور معنی میں کوئی مناسبت نہ پیدا کر سکا تو یہ اُس کا قصور ہوگا نہ کہ اُس اصل و قاعدہ کا جس پر الفاظِ عربیہ کی تاسیس ہوئی ہے

چو بشنوی سخنِ اہلِ دل مگو کہ خطاست
سخن شناس نئی دلبرا خطا اینجاست

دوسرا باب

مخارج وصفات و اعراب حروف

ایک عام اور سہل قاعدہ

اب ایک ایسا قاعدہ بیان کیا جاتا ہے جس سے فائدہ حاصل کرنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں کہ مخارج و صفات حروف بھی معلوم کر لئے جائیں بلکہ یہ ایک ایسا عام اور سہل قاعدہ ہے جسے منشعب پڑھنے والا طالب علم بھی بآسانی سمجھ سکتا ہے بشرطیکہ استاذ نے اس قاعدہ کی طرف توجہ دلائی ہو۔

عربوں نے تین حرفوں کو وزن کلمات کے لئے مقرر کیا ہے: فا، عین اور لام ان میں سے پہلا اور پچھلا کمزور مانا گیا ہے۔ حذف وغیرہ کی آفت اکثر فا یا لام پر ہی آتی ہے۔ عین وسط میں ہے۔ اس لئے بہ نسبت اُن دونوں کے اسے قوی تسلیم کیا گیا ہے۔ نیز اس کے حذف کے مواقع بھی کم ہیں۔ اب اگر کسی کلمہ میں حرف عین مکرر آیا تو قوی کی تکرار اس کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اس کے مفہوم میں زور یا تکرار یا مبالغہ پایا جائے گا۔ مثلاً عین کلمہ اس طرح مکرر آیا کہ دونوں کے مابین کوئی اور حرف حدِ فاصل نہیں تو لامحالہ ان دونوں میں ادغام کیا جائے گا اور اس صورت میں عین کلمہ مشدد ہو کر زور یا تکرار پر دلالت کرے گا مثلاً تَحَلَّمَ (بتکلف حلیم بنا) تَشَجَّعَ (خواہ مخواہ بہادر بنا) کَسَّرَ (پاش پاش کر دیا) قَطَّعَ (ریزہ ریزہ کر دیا) حَرَّفَ (پھیر پھیرا) تکلف اور تکرار پر عین کی تکرار اور تشدید بہت اچھی رہبری کر رہی ہے۔ لیکن اگر عین کی تکرار اس طرح ہوئی ہے کہ کوئی حرف دونوں میں فاصل ہے عام ازیں کہ حرف زائد لام کلمہ ہو یا کوئی اور حرف۔ اس صورت میں تکرار عین سے مبالغہ سمجھا جائے گا۔ مثلاً خَشُنَ سخت ہونا عَشَب سبز گھاس

اور غدن (بڑھنا یا لٹکنا) اب اگر کسی کے مزاج میں سختی بہت ہی زیادہ ہو جائے یا کسی جگہ گھاس بہت ہی بڑھ جائے یا کسی کے بال بہت ہی دراز ہو جائیں تو پہلے اور دوسرے میں حرف شین اور تیسرے لفظ میں حرف دال جو عین کلمہ ہے اس کی تکرار سے مبالغہ کا فائدہ حاصل کریں گے۔ مثلاً اِخشَوشَنَ الرجل (وہ شخص بہت ہی کھرا یعنی سخت مزاج ہو گیا) اِعشَوشَبَ المکان (اس جگہ گھاس بہت ہی بڑھ گئی) اِغدَودَنَ الشَّعرُ (بال بہت ہی لٹک آئے) یا غَشَمشَم (بہت ہی دلیر) عَصَبصَب (بہت ہی گرم) دَمَکمَک (بہت ہی سخت) عَرَکرَک (بہت ہی قوی اونٹ)

اسی ضابطہ و قاعدہ سے یہ سمجھنا چاہیئے کہ جب کسی کلمۂ ثلاثی کو رباعی کے وزن پر لاتے ہیں تو الحاق لفظی کے ساتھ کوئی معنوی پہلو بھی اس میں ضرور ملحوظ ہوتا ہے۔ صرفیوں نے ابواب کے خواص جو مقرر کئے ہیں اُن کے تقرر و تعین میں یہ نکتہ مضمر ہے کہ حرف کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے۔ جیسا کہ رضی اور مغنی اللبیب وغیرہ مطالعہ کرنے والے اسے اچھی طرح جانتے ہیں ابن جنی نے بھی خصائص میں اس مسئلہ کو صراحت سے بیان کیا ہے کہ جس مصدر رباعی میں حرفوں کی تکرار ہو گی وہاں تکریر معنے بھی ضرور پائی جائے گی مثلاً زَعزَعَہ (ہوا کا کسی چیز کو ہلانا) جَرجَرَہ (اونٹ کے گلے کی آواز) قَلقَلَہ (آوازیں لگانا یا ہلانا) قَرقَرَہ (کبوتر یا اونٹ یا آنتوں کی آواز۔ قہقہہ) صَلصَلَہ (گھنٹہ وغیرہ کی پیہم آواز یا جھنکار) وعلیٰ ہذا القیاس

اعراب و حرکات کا فلسفہ

لیکن اسی ذیل میں ابن جنی نے ایک ایسے رمز کی طرف اشارہ کیا ہے جس سے اس کا سراغ ملتا ہے کہ الفاظ کے اعراب و حرکات کی وضع بھی ضابطہ و قانون سے خارج نہیں۔ ماضی و مضارع وغیرہ مشتقات کے حرکات و سکنات اتفاقی یا باہمی مفاہمہ و قرار داد سے مقرر نہیں کر دیئے گئے ہیں بلکہ تعین حرکات میں تناسب معنی کا بھی لحاظ ہے مثلاً ماضی کا حرفِ آخر مبنی بر فتحہ ہوتا ہے اور مضارع کا حرف آخر مضموم۔ فعل مضارع حال اور استقبال دونوں زمانوں کو متضمن ہے، اس انضمام کی مناسبت سے اس کے لئے ضمہ کی حرکت مقرر کی گئی اور فعل ماضی میں چونکہ گزشتہ کا حال کھل جاتا ہے اس لئے فتحہ مقرر ہوا تاکہ حصول

الضرام سے مشعر ہو۔ لفظ فتح اور ضم کے معنے کو خیال کیجے پھر اس کی مناسبت ماضی و مضارع کے ساتھ دیکھئے تو مرفوعات، منصوبات اور مجرورات کے اسرار منکشف ہو جائیں گے۔ فاعل کی بندی اُس کے مرفوع ہونے کی مقتضی ہے اور مفعول کی اثر پذیری اُس کے نصب کی خواہاں ہے۔ رفع اور نصب کے معنی کا لحاظ فرمائیے پھر حقیقت فاعل و مفعول پر غور کیجئے اور اس کا اعتراف کیجے کہ اعراب و حرکات میں حکیمانہ اصول موجود ہے۔

مضاف الیہ مجرور ہوتا ہے اور اس کے اعراب کو جر کہتے ہیں، جر کے معنی کھینچنا ہے مضاف کو یہ اپنی طرف کھینچتا ہے اس لئے جر کی حرکت اس کے لئے قرار پائی۔ لیکن ؎

مصلحت نیست کہ از پردہ بروں افتد راز
ورنہ در محفل رنداں خبرے نیست کہ نیست

اب ابن جنی کے اُس لطیف اشارہ کو ملاحظہ کیجئے۔ اس نے اپنی مہتم بالشان کتاب خصائص میں یہ بیان کیا ہے کہ من جملہ اوزان مصادر ایک وزن مصدر کا فَعَلَانْ ہے اور فَعَلیٰ کے وزن پر مصدر بھی آیا ہے اور صفت کا صیغہ بھی آتا ہے۔ دونوں وزنوں میں ایک امر مشترک یہ ہے کہ حرف متحرک کا سلسلہ ان میں پیہم چلا آیا ہے یعنی فا عین اور لام تینوں متحرک ہیں۔ نہ کہیں کوئی حرف ساکن ہوا نہ حرفوں کا اعراب مختلف ہوا۔ تینوں حرفوں کا اعراب فتحہ ہے۔ حرکات ثلٰثہ یعنی فتحہ ضمہ اور کسرہ میں سب سے زیادہ سبک فتحہ سمجھا گیا ہے۔

پہلے وزن میں لام کلمہ کے بعد الف اور نون زایدہ آیا ہے اور دوسرے میں صرف الف مقصورہ ہے۔ اب ان اوزان پر اگر کوئی مصدر یا صفت کا صیغہ آئے گا تو اس سے پیشتر کہ اُن الفاظ کے معنی کا علم ہو ذکی الطبع محض اُن کے ظاہری شکل سے جو توالی اعراب سے نمایاں ہے سمجھ لے گا کہ پہلے میں تواتر و توالی کا کوئی مفہوم ہے اور دوسرے میں فتحہ کا تواتر اور الف مقصورہ کا قصر اس کی تیزی اور سبکی سے خبر دیتا ہے جیسے غَلَیَانْ ، فَوَرَانْ (اُبلنا جوش مارنا) غَشَیَانْ (دل کا سخت دھڑکنا) جَمَزَیٰ وَقَلیٰ اَبشَکیٰ (تیز رفتار) -

قابل لحاظ یہ امر ہے کہ اگر حرکات کی مناسبت معنی کے ساتھ نہیں تو پھر ان دو اوزان کی کیا خصوصیت ہے؟ کیا امر اتفاقی کو ابن جنی نے فضائل و محاسن کے موقع پر پیش کر دیا ہے؟ کبھی نہیں ہرگز نہیں بلکہ واقعہ یوں ہے کہ جس طرح کلمہ کے حروف معنی کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں اسی طرح کلمات کے حرکات بھی اپنی کچھ خصوصیت رکھتے ہیں اس لئے فعل ماضی و مضارع، فاعل و مفعول اور مضاف الیہ کے حرکات کا اپنی معنی کے ساتھ تناسب بیان کر دیا گیا تاکہ ابن جنی کے اس بتائی ہوئی اصل کی جس کی طرف فَعَلَانْ اور فَعَلیٰ اشارہ کر رہے ہیں تائید فرید ہو جائے۔ اس سے زیادہ تفصیل اہل علم کی قوت فکریہ کے حوالہ فَتَفَکَّرْ وَتَشَکَّرْ۔

مخارج وصفات حروف کا دوسرا معنوی فائدہ

مخارج وصفات حروف سے اب ایک دوسرا فائدہ معنوی ملاحظہ ہو۔ الفاظ کا فصیح وغیر فصیح ہونا ہر زبان میں محاورات اہل زبان کے مطالعہ سے معلوم کیا جا سکتا ہے محض لفظ کے سننے سے اس کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ یہ لفظ فصیح ہے یا غیر فصیح۔ گفت و شنود اور تقریر و تحریر میں یہ لفظ مقبول ہے یا نا مقبول۔ لیکن عربی الفاظ یہاں بھی اپنی ایسی خصوصیت رکھتے ہیں کہ اگر ان کا لحاظ سامع ملحوظ رکھے تو محض سن کر یہ جان سکتا ہے کہ یہ لفظ فصیح ہے یا غیر فصیح۔ مثلاً کسی سہ حرفی لفظ کو لے لو اور اس کے حرفوں کے مخارج کی طرف غور کرو اگر ترتیب ان کی یہ ہے کہ اعلیٰ سے اوسط اور پھر ادنیٰ کی طرف آئے ہیں تو سہولت ادا اس لفظ کے فصیح ہونے کی دلیل ہے۔ مثلاً ایک لفظ عَذْب جس کے معنی خوش گوار یا صاف و شیریں پانی کے ہیں۔ اس کلمہ کا پہلا حرف عین ہے اس کا مخرج حلق یعنی اعلیٰ ہے دوسرا حرف ذال معجمہ ہے اس کا مخرج زبان کا کنارہ یعنی اوسط ہے، تیسرا با ہے اس کا مخرج ہونٹھ یعنی ادنیٰ ہے۔ اب اگر سامع کو نہ تو لفظ کے معنے معلوم ہیں نہ اسے اس کی خبر ہے کہ یہ لفظ عذب عربی کے محاورہ میں فصیح ہے یا ثقیل لیکن اسے حرفوں کا مخرج و مقام معلوم و محفوظ ہے تو وہ محض ترتیب مخارج سے اس لفظ کے فصیح ہونے کا علم حاصل کر سکتا ہے۔

علامہ جلال الدین سیوطی رح نے اپنی بے مثل کتاب المزہر میں عربی الفاظ کی اس

خصوصیت کو نہایت شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مخارج حروف کے اُتار چڑھاؤ میں طفرہ نہیں ہوتا تو یہ لفظ زبان پر سبک اور اپنے رتبہ میں فصیح ہوگا لیکن اگر اس میں طفرہ پایا جاتا ہے تو اول الذکر کے مقابلہ میں یہ عرب کی زبان پر ثقیل اور مرتبۂ فصاحت میں کم ہوگا

لغوی معنی طفرہ کے کودنا ہیں لیکن بیان مخارج میں اس سے مراد ہے کہ قریب و مونس مخرج کو چھوڑ کر بعید و غیر مونس مخرج پر پہنچ جانا۔ مثلاً ادنیٰ سے اعلیٰ یا اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف آئے تو اوسط ان دونوں صورتوں میں چھوٹ گیا اور اسی کا نام طفرہ ہے۔

مزید سہولت تعلیم کے غرض سے کلمۂ ثلاثی کی ترکیب دوازدہ گانہ کو اس جگہ المزہر سے نقل کیا جاتا ہے تاکہ ادنیٰ استعداد رکھنے والا طالب علم بھی لفظ عربی کے مرتبۂ فصاحت کے سمجھنے میں ایک حد تک کامیاب ہو سکے۔

١- اعلیٰ سے اوسط اور پھر ادنیٰ مثلاً ع د ب
٢- اعلیٰ سے ادنیٰ اور پھر اوسط مثلاً ع ر د
٣- اعلیٰ سے ادنیٰ اور پھر اعلیٰ ” ع ھ ہ
٤- اعلیٰ سے اوسط اور پھر اعلیٰ ” ع ل ہ
٥- ادنیٰ سے اوسط اور پھر اعلیٰ ” ب د ع
٦- ادنیٰ سے اعلیٰ پھر اوسط ” ب ع د
٧- ادنیٰ سے اعلیٰ پھر ادنیٰ ” ف ع م
٨- ادنیٰ سے اوسط پھر ادنیٰ ” ف د م
٩- اوسط سے اعلیٰ پھر ادنیٰ ” د ع م
١٠- اوسط سے ادنیٰ پھر اعلیٰ ” د م ع
١١- اوسط سے اعلیٰ پھر اوسط ” ن ع ل
١٢- اوسط سے ادنیٰ پھر اوسط ” ن م ل

مخارج وصفات حروف کا فصاحت الفاظ پر اثر

ہاں مخارج حروف کی صحیح واقفیت لفظ فصیح کے معلوم کرنے میں اسی وقت بصیرت پیدا کر سکتی ہے جب کہ اوصاف حروف بھی صحت کے ساتھ محفوظ ہوں مثلاً ایک اعرابی کا مقولہ ہے

تَرَکْتُ نَاقَتِی تَرْعَی الْھُعْخُعَ لفظ ھعخع تین حرفوں سے مرکب ہے اور یہ تینوں حرف حلقی ہیں کسی کلمہ کا ایک ہی مخرج کے حرفوں سے مرکب ہونا اُس کے عدم فصاحت و ثقالت کی دلیل ہے۔ علاوہ ازیں تینوں حرف مصمتہ ہیں اور لفظ کا بغیر حرف مذلقہ محض مصمتہ سے

ترکیب پانا دلیل اُس کے نامانوس ہونے کی ہے۔ چنانچہ رباعی اور خماسی اگر صرف مصمتہ حروف سے مرکب ہوں تو انھیں اہل عرب اپنی زبان کا لفظ ہی نہ قرار دیں گے ہاں ثلاثی میں اتنی وسعت تو ہے کہ وہ لفظ عربی کا شمار کر لیا جائے گا لیکن ثقیل اور غیر فصیح سمجھا جائے گا۔

ایسا ہی امرأ القیس کے اس مصرعہ غَدَائِرُہٗ مُسْتَشْزِرَاتٌ اِلَی الْعُلٰی میں لفظ مُسْتَشْزِر غیر فصیح ہے اس لئے کہ حرف شین جس کی صفت مہموسہ اور رخوہ ہے یہ تا جو مہموسہ اور شدیدہ اور زا جو کہ مجہورہ ہے اُس کے بیچ میں واقع ہوا ہے۔ ان تینوں حرفوں کے اختلاف صفات نے لفظ کو غیر فصیح بنا دیا اس لفظ کا تلفظ کر کے دیکھ لو زبان اسے بے ضغطہ ادا نہیں کر سکتی۔

علماء ادب نے فصاحت الفاظ جاننے کے لئے جو اصول وضع کئے ہیں اُن میں غور کرنے سے یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ لفظ کے فصیح بنانے میں مخارج و صفات حروف کا کہاں تک دخل ہے۔ اگر لفظ میں تنافر پایا جاتا ہے یا اُس کے تلفظ میں زبان کو تنگی و دشواری ہوتی ہے تو یہ اس کی دلیل ہے کہ مخارج و صفات حروف میں تناسب باہمی کا لحاظ نہیں رکھا گیا اور یہی دلیل اُن کے غیر فصیح و ثقیل ہونے کی ہے۔ مثلاً کوئی لفظ ایسا ہے کہ ترکیب ایسے حرفوں سے ہوئی ہے کہ اُن سب کا مخرج ایک ہی آلۂ صوت ہے یا مخرج بہت ہی قریب قریب واقع ہوا ہے' یا اُس کے سارے حروف مصمتہ ہیں' یا متضاد صفات کے حروف جمع ہو گئے ہیں۔ تو اُن سب صورتوں میں اس لفظ کو سن کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ لغت غریب ہے' یہ لفظ وحشی ہے' یہ متروک الاستعمال کلمہ ہے اس قدر سمجھنے کے لئے صفات و مخارج حروف پر ملکۂ تامہ ہونا ہی کافی ہے۔

عیسیٰ بن عمر نحوی کا ایک جملہ مثال الفاظ غریبہ میں بہت ہی مشہور ہے۔ ایک دن یہ گھوڑے سے گرا اور بیہوش ہو گیا اور اُس کے گرد آدمیوں کا ہجوم ہو گیا۔ جب وہ ہوش میں آیا تو مجمع کی طرف برہمی سے دیکھ کر مخاطب ہوا۔ مَالَکُمْ تَکَاکَأْتُمْ عَلَیَّ کَتَکَأْکُؤِکُمْ عَلٰی ذِیْ جِنَّۃٍ اِفْرَنْقِعُوْا۔ اس جملہ کو پڑھ کر الفاظ کی غرابت ایک معمولی استعداد رکھنے والا طالب علم

بھی معلوم کرلے گا۔ خواہ اُسے ان الفاظ کے معنے نہ معلوم ہوں لیکن اگر اسی خیال کا اظہار ان الفاظ میں ہوتا مَا لَكُمْ اِجْتَمَعْتُمْ عَلَيَّ كَاِجْتِمَاعِكُمْ عَلٰى ذِيْ جِنَّةٍ تَنَحَّوْا تو سامع کو نہ سمجھنے میں دقت ہوتی نہ تلفظ میں متکلم کو ضغطہ پیش آتا نہ ان کلمات کا شمار الفاظ غریبہ میں ہوتا۔

انصاف شرط ہے۔ عربی زبان نے اپنے حروف تہجی کے مخارج و صفات سے کیا کیا کام لئے ہیں۔ سب سے پہلے حرفوں کا ادا ہے اس کے لئے ایسے مستحکم قواعد بنائے کہ قانون و ضابطہ کی وساطت سے ہر حرف کی آواز کی گویا تصویر کھینچدی پھر اُن سے ایک فائدہ معنی کا اور دوسرا فائدہ فصیح و غیر فصیح معلوم کرنے کا حاصل کیا۔

عربی زبان اور احاطہ آلۂ صوت

اب اگر یہ خیال پایۂ تحقیق پر پہنچکر یقین کا مرتبہ حاصل کرلے کہ لغت و الفاظ کی وضع اصطلاحی ہے اور خود انسان ہی نے اُسے ترتیب دیا ہے تو پھر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وضع کا جو قانون لغت عربی کے واضع نے قرار دیا ہے اس سے بہتر یا اُس کے برابر تو کجا اس سے کمتر اور ناقص مرتبہ پر بھی کسی زبان میں قانون و ضابطہ تیار نہ ہو سکا۔

یہ امر محتاج بیان نہیں کہ ہر عضو کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنی خدمت مفوضہ کو اس طرح انجام دیتا ہو کہ اس کا ادنیٰ حصہ بھی شریک عمل ہونے سے محروم و بے کار نہ رہنے پائے اسی کے ساتھ خود وہ کام بھی اس طرح انجام پائے کہ نازک سے نازک تر پہلو بھی اس کا فوت نہ ہونے پائے۔ مثلاً انسان کو آنکھ عطا ہوئی ہے اور اس کے متعلق دیکھنے کی خدمت سپرد ہے اب کسی شخص کی آنکھ جس قدر دوربین، خُردبین، باریک بین یا دیربین ہو گی اُسی قدر اس کے بصارت کی قوت اور اس کے بینائی کا کمال سمجھا جائے گا اور اس کے ضد کو زوال اور نقص خیال کیا جائے گا۔ ایسا ہی ایک آنکھ والے سے دو آنکھوں والا افضل و برتر قرار دیا جائے گا، عام ازیں کہ ایک آنکھ اس کی تلف ہو گئی ہو یا ایک ہی آنکھ سے دیکھنے کا وہ

عادی ہو۔ بہرحال معذوری و بے کاری دونوں صورتیں نقص و زبونی ہی کی ہیں۔

اسی اصل و قاعدہ پر آلۂ صوت کے متعلق یہ فیصلہ کیجیے کہ انسان کا وہ کون سا گروہ ہے جس کے نطق و گویائی نے آلات صوت کے ہر حصے سے اس طرح کام لیا کہ ایک ذرہ بھی کسی آلۂ صوت کا بے کار و مہمل نہ رہ سکا۔ پھر ایک نظر اس پر ڈالیے کہ آدمی کی صوت و صدا کی جو شرافت کہ حیوان لایعقل کی آواز پر ہے وہ یہ ہے کہ انسان کے منھ سے جو لفظ نکلتا ہے وہ معنے و مفہوم پر دلالت کرتا ہے عام اس سے کہ یہ دلالت طبعی ہو یا وضعی مطابقی ہو یا تضمنی یا التزامی اس کے بعد امعان نظر سے دیکھیے کہ گویائی کی یہ شرافت کس قوم کی زبان کو نصیب ہوئی۔

الفاظ کی اپنے معانی پر اس طرح دلالت کہ لفظ کے پہلے حرف نے معنی کے اعراض اولی و ثانوی کو ظاہر کر دیا ہو، پھر ترتیب و ترکیب حروف نے اس کے مرتبۂ فصاحت کی خبر دے دی ہو یہ کمال صرف عربی زبان ہی کا خاصہ ہے۔

کیا ماہرین علم الالسنہ زبان عربی کا مقابل یا مماثل کسی اور زبان کو قرار دے کر اس فیصلہ میں امین کہے جائیں گے؟ کیا وہ اپنے دعوے پر دلیل لا کر یہ ثابت کر سکیں گے کہ ماسوا عربی کے کوئی اور زبان بھی ہے جس نے آلۂ صوت کا اس اغراق کے ساتھ احاطہ کیا ہو یا اس کے حروف ترکیبی سے معنی اور فصاحت کا کشود ہوتا ہو؟ اگر یہ ناممکن امر کچھ بھی ثبوت کی قابلیت رکھتا تو آج یورپ کے صنادید اس طفلانہ خیال کا اعلان نہ کرتے کہ زبان باہمی مفاہمہ سے بنتی ہے ؎

چوں ندیدند حقیقت رہِ افسانہ زدند

سچ ہے مادیات میں ترقی کرنا، علم کیمیا اور علم دخان کو فروغ دینا صوت و ضیاء کے تفاصیل کا جاننا اور ہے اور لطائف علمیہ کے حقائق سے بہرہ اندوز ہونا کچھ اور ہے ؎

بوریہ باف گرچہ بافندست
نہ برندش بکارگاہِ حریر

ہیئت صوتی اور معنی و مفہوم کا باہمی تناسب

اس وقت تک کہ عربی زبان عربوں میں ہی محدود تھی اس عہد کے
عرب العربا اپنی زبان کے اس کمال و فضل کو بہت اچھی طرح جانتے تھے
لیکن جب برکات اسلام نے اس بحر فیض کی لہروں کو عجمیوں تک پہنچایا اس وقت اس کی ضرورت
محسوس ہوئی کہ اہل عجم کو درس عربی کے ساتھ زبان کے اس نظم و خوبی کو بھی سمجھایا جائے چنانچہ
سیبویہ و خلیل نے اس تعلیم کی بنیاد رکھی، ابن جنی نے اس پر ایک عمارت تعمیر کی جسے جلال الدین
سیوطی کی توضیح و تشریح نے نگارستان بنا دیا۔ لفظ کی ہیئت صوتی اپنے معنی و مفہوم کے ساتھ کیا
مناسبت رکھتی ہے اس کی طرف خلیل و سیبویہ نے یوں اشارہ کیا کہ ٹڈی جسے عربی میں جُندُب
کہتے ہیں اس کی آواز میں درازی پائی جاتی ہے اور باز کی آواز میں انفصال و انقطاع محسوس
ہوتا ہے۔ اس لئے ٹڈی کی آواز کے لئے لفظ صَرَّ اور باز کی آواز کے لئے صَرْصَرْ اہل عرب نے
وضع کیا۔ سیبویہ و خلیل نے بس یہی دو لفظ کہہ کر اس نادر نکتہ کی طرف رہ نمائی کی کہ حرف صاد
کی صفت یہ ہے کہ وہ صفیرہ ہے۔ چھوٹے پرند کی آواز کے لئے لفظ کا حرف صفیرہ سے شروع ہونا
عجیب معنی خیز ابتدا ہے۔ دوسرا حرف را ہے جو ایک جگہ مشدد آ کر دراز ہو گیا اور دوسرے
کلمہ میں ساکن ہو کر درازی کو اسی طرح منقطع کر دیا جیسا کہ باز کی آواز میں تقطیع پائی جاتی ہے۔
پھر یہ کہ را حرف تکرار ہے آواز کے لئے اس کی مناسبت بھی ظاہر ہے۔

علماء ادب نے جب اس نکتہ پر غور کیا تو اسے زیادہ واضح کرنے کی غرض سے تین چار
مثالوں کا اور بھی اضافہ کیا۔ مثلاً سوکھی یا سخت چیز اگر دانت سے چبائی جائے تو اسے قَضْم
کہیں گے لیکن اگر وہ شے نرم یا تازہ ہے تو اس وقت خَضْم کا لفظ بولا جائے گا۔ حرف خا میں
نرمی ہے اور اس کا شمار حروف رخوہ میں ہے جس کے معنے نرمی کے ہیں۔ حرف قاف میں صلابت
ہے اور اس کا شمار حروف شدیدہ میں ہے جس کے معنے سخت کے ہیں۔ ایسا ہی اگر کسی شے کو
عرض سے کاٹیں تو قط کہیں گے اور طول سے جب کاٹیں گے تو قد کہا جائے گا۔ حرف طا
میں سرعت ہے اور دال کی صوت میں طوالت ہے۔ پہلی مثال میں حرف قاف کی شدت سختی یاب

سے اور حرف خا کی نرمی شے نرم و تازہ سے ایک مناسبت رکھتی ہے اسی طرح حرف طا کی سرعت اور حرف دال کی طوالت مثال ثانی میں طول و عرض کے ساتھ اپنا ایک تناسب خاص ظاہر کرتی ہے۔

متاخرین نے اسی ذیل میں دو اور مثالیں پیش کر کے متوسط استعداد و فہم والے کے لئے مزید توضیح کر دی یعنی لفظ شَدَّ اور جَرَّ پہلے کے معنے باندھنا اور استوار کرنا اور دوسرے کے معنی کھینچنا ہیں شین جس سے پہلے کلمہ کی ابتدا ہے وہ حرف تفشّی ہے اور دال حرف شدیدہ ہے جو مکرر آیا ہے اور باہم مدغم ہو کر شکل مشدد اختیار کئے ہوئے ہے۔ ابتدائے کلمہ میں حرف شین کا آنا پھیلاؤ ڈھیل یا انتشار شے کو ظاہر کرتا ہے۔ پھر دال جو حرف شدیدہ ہے اُس کی تکرار اور ادغام حقیقتِ استحکام اور بندش کا آئینہ ہے۔

لفظ جَرَّ میں حرف را جسے حرف تکرار کہا گیا ہے اُس کا مکرر آکر مدغم ہو جانا کھینچنے کی حقیقت کو واضح کرتا ہے۔ جیم حرف شدیدہ ہے جس سے کلمہ کی ابتدا ہے۔ کھینچنے کے لئے شدت و توانائی ضرور ہے اور جو چیز کھینچی جائے گی اُس کے فعل مرور یعنی گزر کی تکرار جو بُعد مسافت پر ہو گی اُسے حرف تکرار نے ظاہر کر دیا۔

انھیں مثالوں کی بنا پر اساتذۂ فن ادب اُسی وقت سے لغات عرب میں معنی کے ساتھ تعلق و تناسب کے تفحص و تجسس کا ذوق طلبہ میں پیدا کرنا شروع کر دیتے تھے جب کہ طالب علم پنج گنج میں مخارج حروف کا بیان پڑھتا تھا۔ درس نظامی میں میزان و منشعب کے بعد صرف کی پہلی کتاب پنج گنج ہے۔

طالب علم کو سب سے پہلے افعال کے اقسام اور ان کی گردان اس طرح یاد کرائی جاتی ہے کہ معروف و مجہول اثبات و نفی موکد و غیر موکد الفاظ کے قواعد صاف اور سادہ الفاظ میں ضبط کرا کر صیغوں کے اعراب و معانی حفظ کرائے جاتے ہیں۔ اس حصۂ تعلیم کا نام میزان ہے۔ اس کے بعد ابواب ثلاثی و رباعی مجرد و مزید فیہ کے ضبط کرانے کی نوبت آتی ہے۔ اس جزو کا نام منشعب ہے اب اُسے ایسے قواعد بتائے جاتے ہیں جن سے صیغہ کے تعلیلی تغیر پر فی الجملہ بصیرت حاصل ہو۔

اس حصہ کی تعبیر پیچ لینچ کے ساتھ اس لئے کی گئی کہ عام طور پر مدارس میں یہی کتاب داخل نصاب ہے۔

تعلیل کی بحث تیسرا قدم علم صرف کی تعلیم کا ہے جس کتاب میں اس کی بحث ہوگی اُس کتاب میں مخارج حروف از بر کرانے پر اُستاذ محض اکتفا نہ کرے گا بلکہ اس نکتۂ علمیہ کو جو ترتیب حروف میں مضمر ہے، طالب علم کو اس سے بھی آشنا بنائے گا تاکہ وہ ضبط معانی کے ساتھ اُس تناسب کو بھی سمجھتا جائے جو لفظ موضوع کو اپنے معنی کی ساتھ ہے۔ لیکن اگر تعلیم تجارتی اصول پر ہو رہی ہے (جیسا کہ ایک عرصہ سے معمول و مروج ہے) تو پھر بعد فراغ بھی علوم عربیہ کے معارف و حقائق سے اجنبیت و بیگانگی ہی رہتی ہے جس کا ایک واضح ثبوت اُن مضامین سے ملتا ہے جن میں محاسن و فضائل زبان عربی کا اظہار انھیں چند مثالوں سے کیا جاتا ہے جن کا ذکر ابھی گزرا یعنی صَرّ صَرْصَرْ، خَضْم، قَضْم، قَدّ، قطّ، شَقّ اور جَرّ۔ اُنھیں اصلا اس کی خبر نہیں کہ لفظ کا پہلا حرف معنی کی کس صفت سے مشعر ہے اور لفظ کا حرف آخر معنی کی کس صفت کا اظہار کر رہا ہے۔

اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ بعض اشارات کی تصریح کر دی جائے تاکہ محنت سے پڑھنے اور پڑھانے والوں کو اصل حقیقت کا سراغ مل جائے اور اُن میں عالمانہ تلاش کا ایک ایسا ذوقِ صادق پیدا ہو جائے جس سے بعض ایسے علمی خزائن کے ابواب بھی اُن پر کھل جائیں جن کا نوک قلم سے کھولنا اور ان گراں بہا مخزونات کا صفحات قرطاس پر بکھیر دینا جوہر شناس نگاہ میں تباہی و بربادی کا مرادف ہے۔

تیسرا باب

ترکیب حروف

ترکیب حروف کا اثر تقریب معنی پر

اس بحث کے بعد اب ایک قدم آگے بڑھا کر الفاظ عربیہ کی اس خصوصیت کا مطالعہ کرنا ہے کہ دو حرفوں کی باہمی آمیزش کیوں کر لفظ کے معنے کو قریب و قرین کرتی ہے۔

لفظ کا پہلا حرف معنی کے عوارض پر کیوں کر دلالت کرتا ہے اس کے لئے اس حرف کے کل صفات کا محفوظ رکھنا ضروری ہے لیکن جب کسی کلمہ کے دو حرفوں کو باہم ملا کر یہ دیکھنا چاہیں کہ اس شکل مرکب نے معنی کے کس پہلو کو روشن کیا تو وہاں حروف کی انفرادی صفات کا لحاظ نہ ہوگا بلکہ ان دونوں کی آمیزش سے اب جو ایک مزاج ترکیبی پیدا ہوا ہے اسے دریافت کر کے معنے کے ساتھ اس کو تطبیق دیں گے۔

عربی الفاظ کے اس کیمیاوی تغیر کو علم الکیمیا سے آشنا دماغ بہت خوبی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے۔ اس لئے کہ اُسے اپنے معمل میں ہر روز اس کا تجربہ ہوتا رہتا ہے کہ کن صفات کی دو چیزیں باہم مل کر ایک تیسری چیز پیدا کریںگی۔ لیکن پھر بھی اس تغیر کو اچھی طرح ذہن نشین کرنے کے لئے اگر ایک مشاہدہ پیش نظر رکھا جائے تو مسئلہ بہت ہی واضح ہو جاتا ہے۔ مثلاً زرد اور نیلے رنگ کو اگر پانی میں حل کیا جائے تو ان دونوں کی آمیزش سے ایک تیسرا رنگ سبز پیدا ہو جائے گا۔ اب امتزاج کے بعد نیلے اور پیلے کی تلاش عبث ہوگی۔ ترکیب نے ان دونوں کے انفرادی رنگ کو فنا کر کے ایک تیسرے رنگ کی طرف منتقل کر دیا ہے۔ یہی حال کلمات عربیہ کی دلالت حروف کا ہے۔ ایسی صورت میں جب کہ لفظ کا صرف پہلا حرف لیا جائے تو اس حرف کے صفات کی

مناسبت معنی میں تلاش کریں گے لیکن جب کلمہ کا پہلا اور دوسرا دونوں حرفوں کا مجموعہ مرکب لیا جائے تو پھر صفات کا علیحدہ علیحدہ لحاظ نہ کیا جائے گا بلکہ ان دونوں کے مجموعۂ صفات سے مل کر جو ایک نئی صفت اس مرکب کی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے اس کا لحاظ کیا جائے گا۔ مثلاً حرف جیم جس کے صفات حسب ذیل ہیں: مجہورہ، شدیدہ، مستفلہ، منفتحہ، مصمتہ، قلقلہ۔ دوسرا حرف میم ہے اس کے صفات یہ ہیں: متوسط، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ، مجہورہ۔

دونوں حرفوں کے صفات مذکورہ میں سے تین تو ایسی صفتیں ہیں جو دونوں میں مشترک ہیں بقیہ صفات اپنے اپنے حرفوں سے مخصوص ہیں۔ اب جب کہ ان صفات مشترکہ و مخصوصہ کا باہم امتزاج ہوا تو کسر و انکسار فعل و انفعال سے انفرادی اوصاف دونوں کے فنا ہوگئے اور ایک نئی صفت اس امتزاج سے پیدا ہوگئی اور اسی نئی صفت کا لحاظ رکھکر یہ کہا جائیگا کہ جس کلمہ میں حرف جیم و میم یکجا پائے جائیں تو وہاں فراہمی اور اجتماع کے معنے پائے جائیں گے مثلاً: جمع، جمعۃ، جماعۃ۔ یہ الفاظ روزمرہ کی گفتگو میں آتے ہیں۔ ان میں فراہمی اور اجتماع کا مفہوم جو پایا جارہا ہے وہ محتاج تشریح نہیں لیکن ان کے علاوہ چند اور الفاظ ملاحظہ ہوں:

لفظ		معنے
جَمّ	..	بہت
جمہرہ	..	تودۂ ریگ
جمعل	..	یک جا کیا ہوا پتھر
جمزہ	..	درخت خرمہ کا تنہ
جمار	..	گروہ
جمد	..	زمین بلند
جمح	..	پوری قوت سے تیز دوڑنا

لفظ		معنے
جمثورہ	.. ..	تودۂ خاک
جِمّ	.. ..	گروہِ شیاطین
جمال	.. ..	جسم کامل۔ خوبصورتی کا وہ مرتبۂ کمال جو حسن کے جملہ اجزا کو فراہم کئے ہوئے ہو۔ اس لئے اللہ جمیل کہنا صحیح ہے اور اللہ حسین کہنا صحیح نہیں ہے۔
جمل	.. ..	اونٹ عرب کی جملہ ضروریات معیشت کا فراہم کرنے والا ہے۔ دودھ اُس کا اُن کی غذا ہے۔ اُون سے اس کے کپڑا بناتے ہیں مینگنی اُس کی ایندھن میں کام آتی ہے۔ کھال سے خیمہ تیار ہوتا ہے جو عرب بادیہ نشیں کا گھر ہے۔ خود اونٹ اُن کی سواری ہے۔

اگرچہ بطور قاعدۂ کلیہ یہ بتانا بہت مشکل ہے کہ کسر و انکسار کے بعد ایک مزاج کیوں کر پیدا ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا علم اُس ملکۂ راسخہ پر موقوف ہے جو حفظ و استحضار صفات حروف اور تطبیق معنے سے پیدا ہوتا ہے لیکن اگر کوئی طالب علم اس شعبۂ خاص میں بصیرت پیدا کرنا چاہتا ہو تو اُسے چاہئے کہ امعان نظر کے ساتھ لغات عربیہ کا اس طرح مطالعہ کرے کہ دونوں حرفوں کو لے کر اُن کے سارے اسما و افعال کے معانی جن میں وہ حرف پائے جاتے ہوں قدر مشترک کی تلاش فکر صحیح کے ساتھ کرے۔ رفتہ رفتہ ادراک معنی کا ملکہ پیدا ہو جائے گا۔ اس نظر سے کہ مشق و تلاش میں طالب علم کو سہولت ہو اس جگہ چند اور مثالیں لکھ دی جاتی ہیں :-

ہمزہ و با | جب کسی کلمہ میں حروف مذکورۂ بالا جمع ہونگے تو اس کے معنے میں دوری یا جدائی یا تنافر و توحش کا مفہوم ہو گا۔ مثلاً

لفظ		معنے
اَبَّ ..	..	روانگی کا قصد کیا
اَبَتَ ..	..	دن ایسا گرم ہوا کہ کاروبار چھٹ گیا
اَبِدَ ..	..	وحشت کھائی، بھاگا
ابر ..	..	نر کھجور کا شگوفہ مادہ کھجور پر ڈالا
ابز ..	..	ہرن نے جست کی
ابس ..	..	ڈرایا
ابق ..	..	غلام آقا سے بھاگا
اَلَّہَ عن الشی ..	..	اس چیز سے دور ہوا
ابیٰ ..	..	انکار کیا یا ناپسند کیا

ہمزہ اور زائے معجمہ اگر جمع ہوں تو معنے تنگی اور بیدلی کے پیدا ہونگے۔ مثلاً:

اَزَءَ ..	..	بددل ہوا
اَزِبٌ ..	..	مرد بخیل ولئیم
اَزِجَ ..	..	سستی کی۔
ازح ..	..	ترش رو ہوا
اَزِرَ المجلس ..	..	جگہ آدمیوں پر تنگ ہوئی
اَزِقَ صدرہ ..	..	اس کا سینہ تنگ ہوا
ازلَ ..	..	تنگ حال ومفلس ہوا
اَزَم		سخت قحط ہوا یا سخت افلاس آیا

با و حا | با و حا کے اجتماع میں تفتیش کے معنی ہونگے۔

لفظ		معنے
بحت	..	خالص
بحث	..	کھودنا
بحج	..	بھاری آواز نکالنا
بحر	..	پھاڑنا

با اور دال مہملہ | ان دونوں حرفوں کا اجتماع ابتدا یا ظہور کے معنے پر دلالت کرتا ہے۔

بدء	..	آغاز
بَدَحَ بِالسِرّ	..	بھید ظاہر کردیا
بد	..	ایک کو دوسرے سے جدا کیا
بدر	..	ظاہر کردیا
بدع	..	نئی یا انوکھی چیز
بدل	..	درد کا پیدا ہونا
بدو		ظاہر ہونا

با اور ذال معجمہ | با اور ذال کے اجتماع کا مدلول کسی شے کا نکالنا ہوگا۔

بذء	..	فحش کلمہ نکالنا
بذج	..	ہاتھ پاؤں کا پھٹنا یا عطا کرنا
بذر	..	بھید کا ظاہر کردینا
بذع	..	آب مقطر
بذل	..	بخشش

با اور راء مہملہ ان کا اجتماع بھی معنی ظہور پر دال ہوگا۔

لفظ		معنے
بَرَءَ ..	..	ظاہر ہونا
برت ..	..	فن میں ماہر ہونا
برج ..	..	روشن و نمایاں
برخ ..	..	افزائش و زیادتی
بروز ..	..	نمایاں ہونا
برش ..	..	داغ کا ظاہر ہونا
برص ..	..	سفیدی کا ظاہر ہونا
برض ..	..	چشمہ سے پانی رِسنا

با اور زاء معجمہ با اور زا کے اجتماع کا مدلول نکلنا ظاہر کرنا ہوگا۔

بزج ..	..	فخر کرنا، اپنے فضائل کو ظاہر کرنا
بزر ..	..	تخم ریختین
بزّ ..	..	ظلم کے ساتھ لینا
بزع ..	..	کم عمر لڑکے کا بے حجابانہ گفتگو کرنا
بزغ ..	..	روشن ہونا
بزق ..	..	روشن ہونا
بزل ..	..	اونٹ کے اگلے دانتوں کا نکلنا

معنے	لفظ
اگلے دانت سے کاٹنا	بزم
حق کا اظہار کیا	بازق بالحق

حا اور جیم | حرف حا اور جیم کے اجتماع کا مدلول روکنا ہوگا

روکنا	حجب
"	حجر
"	حجز
"	احتجاف
بیڑی	حجل

حا اور را | ان دونوں حرفوں کے اجتماع کا مدلول دشوار یا امر ناگوار ہوگا

گرمی	حر
لڑائی	حرب
غضب ناک ہونا	حرد
سوختگی	حرق

حا اور فا | ان دونوں حرفوں کے اجتماع کا مدلول جمع کرنا ہوگا

جمع کرنا	حف
یاد کرنا	حفظ
گروہ مردماں	حفل

لفظ		معنے
حفنة	.. ..	دونوں ہتھیلیوں کا پھیلانا

حا اور قاف | ان دونوں حرفوں کے اجتماع کا مدلول ثبوت ہوگا

حق	.. ..	موجود یا ثابت
حقر	.. ..	زمین قابل زراعت
حقاب	.. ..	لڑکوں کی کمر میں جو ڈورا نظر بد سے بچنے کے لئے باندھا جاتا ہے

خا اور دال | ان دونوں حرفوں کے اجتماع کا مدلول شے میں اثر کرنا ہوگا۔

خدب	.. ..	گوشت یا پوست کا پھاڑنا
خدش	.. ..	زخم کا نشان جو رہ گیا ہو
خدع	.. ..	فریب دینا

چوتھا باب

ایک سوفسطائیت کا اندفاع

حرف ثالث اور تقویم حقیقت

مذکورۂ بالا مثالوں سے صحیح اندازہ اس امر کا کیا جاسکتا ہے کہ علماء لغت کی یہ تحقیق کہ کلمۂ عربیہ میں جب دو حرف باہم مل کر ایک ہو جاتے ہیں تو ان کے باہمی امتزاج سے معنی و مفہوم قریب سے قریب تر ہو جاتا ہے ایک امر واقعی و تحقیقی ہے۔

لیکن ہنوز حقیقتِ مفہوم کے بے نقاب ہونے کے لئے تیسرے حرف کا انضمام نہایت ہی ضروری ہے۔ اگرچہ تیسرا حرف دو ماسبق حرفوں کے ساتھ مل کر ویسا انقلاب تو پیدا نہیں کرے گا جو دوسرے حرف نے پہلے حرف کے ساتھ مل کر کیا تھا (اس لئے کہ وہاں مقابلہ برابر کا تھا ایک ایک سے مل رہا تھا) لیکن اب کہ دو حرف مل کر بعد کسر و انکسار اپنے اجتماع سے ایک حالت و کیفیت مستقل ہو چکے تو اب اُن کے اس استقلال کو صرف ایک حرف یعنی تیسرے کا انضمام باطل نہیں کرسکتا۔ بلکہ اس تیسرے حرف کا عمل یہ ہوگا کہ اس کیفیت مستقلہ کو ایک ہستی منتقل بنا دے گا۔

جنس و فصل کی مثال

بالفاظ دیگر اسے ایک مثال سے یوں سمجھئے کہ جس طرح نوع حقیقی منطقی کے لئے جنس کے بعد فصل کی ضرورت ہے، اسی طرح مادہ کے لئے دو حرفوں کے بعد تیسرے حرف کا ہونا ضروری ہے۔ پھر جنس کی دو قسمیں ہیں: ایک جنس بعید، دوسری جنس قریب۔ پس پہلا حرف کلمہ کا بمنزلہ جنس بعید ہے۔ اس سے مفہوم کی حقیقت اُسی قدر سمجھی جائیگی جتنا کسی جنس بعید سے ایک نوع حقیقی کی حقیقت سمجھی جاسکتی ہے۔ مثلاً انسان نوع ہے اب اگر اس کی تعریف و تحدید میں جسم نامی کہدیا جائے تو اس سے اسی قدر سمجھا جاسکتا ہے کہ انسان ایک ایسی ہستی ہے جس کی ذات میں بالیدگی و نمو پایا جاتا ہے۔

اسی طرح جس کلمہ کا پہلا حرف قاف ہوگا تو اس حرف کے لحاظ سے یہ کہہ سکیں گے کہ زور یا قوّت کا مفہوم اس کلمہ میں پایا جائے گا۔

حرف اوّل کی دلالت

لیکن دوسرا حرف جب پہلے حرف کے ساتھ ملا تو اس کی آمیزش نے وہی اثر پیدا کیا جو جنس قریب کا تعرفِ نوع میں ہے یعنی انسان کی تعریف میں جب کہ حیوان کہا جائے جو اس کا جنس قریب ہے تو اب انسان کے ایسے مشارکات جن میں حرکت ارادی کی قابلیت مفقود ہے لفظ حیوان کے کہے جانے سے خارج ہوگئ اور اس وقت اس کے مصداق کا دائرہ باعتبار جنس بعید بہت ہی محدود ہوکر انسان کی حقیقت سے قریب تر ہوگیا۔

دو حرفوں کی دلالت

اسی طرح حرف قاف کے ساتھ جب طا کا میل ہو تو اس سے کاٹنے کا مفہوم سمجھا جائے گا یعنی زور و قوّت کا صرف وہی موقع جو کاٹنے میں پایا جاتا ہے دوسرے مواقع زور و قوّت کے اب خارج ہوگئے۔

لیکن ہنوز انسان کی حقیقت صرف حیوان کہنے سے بے نقاب نہیں ہوئی۔ ہاں جب اس جنس قریب کے ساتھ فصل کی آمیزش کردی جائے اور انسان کی تعریف میں حیوان ناطق کہا جائے تو اب اس کی خالص حقیقت سامنے آجائے گی۔ فصول مختلفہ کا انضمام جنس قریب سے کرتے جایئے اور ہر ہر نوع کی حقیقت واقعیہ معلوم کرتے جایئے۔

ثلاثی کی دلالت

بعینہ یہی حال تیسرے حرف کے انضمام کا ہے دو حرفوں نے مل کر جو کیفیت پیدا کردی ہے وہ اُن تمام الفاظ ثلاثی میں مشترک ہوگی جن الفاظ میں اُن دونوں کا اجتماع ہے اور تیسرا حرف اُنھیں حقیقت نوعی عطا کرتا جائے گا جیسا کہ ابھی آیندہ صفحات میں واضح ہوگا۔

اگر منطق کا یہ مسئلہ کہ کل ماله جنس فله فصل (یعنی ہر وہ حقیقت جس کے لئے جنس ثابت کی جائے اس کے لئے فصل کا ہونا ضروری) صحیح ہے تو پھر میرا یہ کہنا کہ آخری حرف مادّہ کا جب تک حروف سابق سے نہ ملے گا مفہوم متعین و مشخص نہ ہوگا، ایک امر مسلمہ کا اظہار ہے۔

فصول مختلفہ سے انواع مختلف

بے شک دو حرفوں نے حقیقت مفہوم کو قریب و قرین کردیا ہے۔ لیکن حقیقت اپنے ظہور کے لئے تیسرے حرف کی محتاج ہے۔ مثلاً لفظ حیوان اس کی دلالت جنسی گھوڑا، شیر، گدھا اور انسان سب پر ہو رہی ہے۔ لیکن جب حیوان کے ساتھ ناطق ملا کر حیوان ناطق کہیں گے تو اس سے انسان سمجھا جائے گا اور لفظ مفترس ملا کر حیوانِ مفترس کہیں گے تو شیر اور صاہل ملا کر حیوان صاہل کہیں گے تو گھوڑا اور ناہق ملا کر حیوانِ ناہق کہیں گے تو گدھا سمجھا جائے گا۔

پس اگر تحقّق نوعی کے لئے فصل کا ہونا ضرور ہے تو پھر کلمۂ عربیہ کے لئے تیسرے حرف کا ہونا بھی ضرور ہے۔ جس طرح محض جنس من حیث جنس خارج میں موجود نہیں اسی طرح محض دو حرف کسی ایسے کلمۂ عربیہ کے جس کے معنی مستقل ہوں مادّہ قرار نہیں پا سکتے۔ یہاں دو حرفوں کا مرتبہ وہی ہے جو منطق میں جنس قریب کا ہے۔

ہاں اگر کلمہ رباعی یا خماسی ہے تو یہاں چوتھا اور پانچواں حرف فصل کا حکم رکھے گا۔ بقیہ حروف اجناس بعیدہ ہونگے اور پچھلے سے پہلا حرف جنس قریب ہوگا، مثلاً رباعی میں تیسرا اور خماسی میں چوتھا۔ اس مبحث میں اس وقت اسی قدر سمجھ لینا اور یاد رکھنا کافی ہے۔ اگرچہ ایک ہی مطلب تھوڑے تغیر کے ساتھ چند بار کہا گیا ہے اور کہا جائے گا۔ لیکن مجبوری یہ ہے کہ ایک مستشرق کے سخت مغالطہ کا سمجھنا اس بحث پر موقوف ہے۔ لہذا بجائے اختصار تفصیل و تشریح زیادہ مفید سمجھی گئی۔

ثلاثی اور اس کے مشتقات

اب ایک قدم آگے بڑھائیے اور یہ دیکھئے کہ تین حرف مل کر جب ایک کلمہ بناتے ہیں تو اس مادّہ سے ایک ایسا مفہوم و معنے متعین ہو جاتا ہے جس کا اُن سب کلمات میں پایا جانا ضرور ہے جن کی ترکیب اُس مادّہ سے ہوئی ہے۔

اختلاف اعراب اور حروف زائدہ کے اضافہ سے اُس مفہوم میں بوقلموں معنے تو پیدا کرتے جائیں گے لیکن وہ مفہوم مشخص سارے کلمات میں ویسا ہی پایا جائے گا جیسا کہ مادّہ کا

وجود اُن میں پایا جارہا ہے۔ یہ ایک ایسی خصوصیت ہے جسے ہر عربی خواں معمولی استعداد کا طالب علم بھی جانتا ہے۔ مثلاً

(۱) (ا ث ر) اس مادہ سے جتنے کلمات کی ساخت ہوگی ہر ایک میں نشان کے معنے کا ہونا ضرور ہے۔ ترکیب کے وقت اس مادّہ میں کہیں اختلاف اعراب سے معنے میں رنگ آمیزی کریں گے اور کہیں حرف زائد اول یا آخر یا وسط میں لاکر اُس معنے مشخص پر کچھ اضافہ کرکے ایک جدید صورت پیدا کریں گے۔ الفاظ ذیل ملاحظہ ہوں :

اَثَرْ نشان

اِثْرْ زخم کا نشان

اُثْرہ موروثی بزرگی } یہ بزرگی نشان ہے آباو اجداد کے بزرگی وتفاخر سے

اَثیر خاندانی مفاخر

اِثیرہ وہ گھوڑا جس کے سم کا بڑا نشان زمین پر پڑتا ہو

(۲) [ب ح ر] اس مادہ سے جن کلمات کی ترکیب ہوگی اُن میں زیادتی کے معنی ضرور پائے جائیں گے۔

بَحْرْ دریا

بَحْرہ مرغزار بزرگ

بُحَرْ مرض سل (بیماری بڑھکر صحت کو خطرہ میں مبتلا کر رہی ہے)

بَحِیر مسلول

بَحُور تیز رفتار

باحر بہت ہی چھوٹا

(۳) [ج ن ن] جن کلمات کی ان حروف سے ترکیب ہوگی اُن میں پوشیدگی کے

معنے ضرور ہوں گے

جنون دیوانگی (عقل مخفی ہوگئی)

جَنَن مردہ

مجنّہ ڈھال یا برقع (جسم کو چھپا لینا ظاہر ہے)

جنّت بہشت (اس کی حقیقت واقعی مشاہدہ سے مستور ہے)

جن مخلوق ضد انس (آنکھوں سے نہاں ہے)

جنین جو بچہ پیٹ میں ہو

(۴) (س ل م) اس مادہ کو سلامتی کا مفہوم لازم ہے

سلام سلامتی

سُلَّم سیڑھی (بلندی سے پستی اور پستی سے بلندی تک سلامتی کے ساتھ آتے جاتے ہیں)

سِلم صلح و آشتی (صلح میں سلامتی ظاہر ہے)

سَلَم قیمت پہلے دے کر نرخ محفوظ کر لینا

اسلام سچّا فرمان بردار ہو جانا

(۵) [ق ط ع] اس مادّہ سے جتنے کلمات مرکب ہونگے اُن میں جدائی کا مفہوم ضرور ہو گا۔

قَطع جدائی

قِطَع درخت کا ایک ٹکڑا

قَطع آواز بریدہ

اقطاع و قِطَع پچھلی شب کی تاریکی

قِطَع پارۂ شب
قِطعَہ کسی چیز کا ٹکڑا
قُطعَہ باقی بچا ہوا

گزشتہ مباحث کا خلاصہ گزشتہ اوراق میں جو مباحث گزر چکے اگر بطور اجمال اُن کا اعادہ کرلیا جائے تو اُس بحث کے سمجھنے میں بہت آسانی ہوجائے گی جسے اب پیش کرنا ہے۔

سب سے پہلے یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ لفظ عربی جس حرف سے شروع ہوتا ہے اگر اُس حرف کے صفات کی طرف نظر کریں تو لفظ کے مفہوم و معنی کا ایسا عرفان جیسا کہ جنس بعید یا عوارض ذاتیہ سے ہوتا ہے ہوجائے گا۔ مثلاً حرف قاف اس کے صفات حسب ذیل ہیں مجہورہ، شدیدہ مستعلیہ، منفتحہ، مصمتہ، قلقلہ۔ یہ ایسے صفات ہیں کہ جو حرف ان اوصاف سے متصف ہوگا اُس کا شمار قوی ترین حروف میں کیا جائے گا۔ اب حرف کی صفت شدت و قوت سے یہ سمجھنا آسان ہے کہ جس کلمہ کا آغاز اس قوی ترین حروف سے ہوگا اُس کے معنے و مفہوم میں شدت یا زور کی حقیقت ضرور پائی جائے گی مثلاً:

حرف قاف کی دلالت قَؤُب (بہت پانی پینے والا آدمی) اِنَاء قَؤُب (جس ظرف میں بہت پانی آئے) قَبّ (بادشاہ یا سردار قوم) قُبّہ (گنبد) قَتل (مار ڈالنا) قِثّاء (خیار دراز) قَحب (بڑی عمر کا آدمی) قحط (خشک سال یا سخت ضرب) قَحز (سوکھی چیز کو سوکھی چیز پر ٹپکنا) قَدّ (رشتے کو طول میں کاٹنا) قدح (بڑا پیالہ) قَذّ (پتھر یا ڈھیلا پھینکنا) قَرع (کھٹکھٹانا) قُذّ (گناہوں سے یا آلودگی سے دور ہونا) قَرّ (کودنا) قَسّ (یہودیوں کا پیشوا) قَش (بڑا ڈول) قَشَّ القوم (لاغر و کمزور قوم قوی و فربہ ہوگئی) قِصَاب (دیوار کا پشتہ) قُصب قَضب (ایسا بڑا درخت جس کی شاخیں خوب پھیلی ہوئی ہوں) قط (عرض میں سے کاٹنا) قعب (بہت بڑا گڑھا) قِفَا (بارش سے گھاس اور سبزی تباہ ہوگئی) قِقَة (ایسی آواز جس سے بچوں کو ڈرایا یا رد کیا جائے) قلب (عقل و دانش ہر چیز بے آمیزش اور خالص محاورہ ہے عربی قلبٌ ای خالصٌ

قلع (اکھاڑنا) قمل (گردن کا لانبا اور چوڑا ہونا) رجل قمل (مضبوط جوڑ بند والا آدمی) قنب (شیر کا چنگل یا کمان کا چلہ یا بڑا بادبان) قوب (زمین کھودنا) قہر (غلبہ) قید (گرفتاری)

اب جب کہ قاف کے ساتھ حرف طا کا انضمام ہوا جس کے صفات یہ ہیں مجہورہ، شدیدہ مستعلیہ، مطبقہ، مصمتہ، قلقلہ تو گویا اس معنی کی جس کی طرف قاف کی رہنمائی ہو رہی ہے حقیقت اور بھی زیادہ نمایاں ہو گئی۔ اس لئے کہ حرف طا قوی ترین حرفوں میں سب سے قوی تر ہے اطباق کی صفت جسے استعلا لازم ہے اس صفت نے طا کو قاف سے زیادہ قوی کر دیا ہے۔

مجموعہ قاف وطا کی دلالت

اب ان دونوں حرفوں کے مجموعہ اوصاف نے مل کر انتہائی قوت کا اظہار کر دیا اس لئے یہ کہا گیا کہ قاف وطا جس کلمہ میں جمع ہونگے اس میں کاٹنے کا مفہوم ضرور پایا جائے گا۔

قاف وطا کے ساتھ تیسرا حرف

کاٹنے کے مفہوم پر دلالت قوی الصفات حروف کے اجتماع سے سمجھی گئی لیکن ہنوز کاٹنے کی نوعیت وصورت متعین نہیں ہوئی ہے اس کے لئے تیسرے حرف کے انضمام کی حاجت ہے زبان عربی جس کے الفاظ کا ذخیرہ محاسن وفضائل سے آراستہ ہے تیسرے حرف کی آمیزش سے ہر نوع کے لئے ایک علیحدہ لفظ وضع کرتی ہے۔ مثلاً:

قطع (شئے میں سے ایک ٹکڑا کاٹ لینا) قطب (کاٹ کر جمع کرنا) قطف (خراش) قطم (دانت سے کاٹنا) قط (عرض میں سے کاٹنا) قطل (جڑ سے کاٹ دینا)

مذکورۂ بالا الفاظ اگر دقیق عالمانہ نگاہ سے دیکھے جائیں تو ترکیب کی عجیب نفاست نظر آئے گی مثلاً قاف اور طا کے اجتماع سے قوت وشدت کا مفہوم سمجھا گیا اور اس سے کاٹنے کے معنی کا تعین ہوا۔

قطف کی اپنے معنے پر دلالت

لیکن جب اس کے ساتھ تیسرا حرف فا ملا تو اس کی صفات قاف وطا کی صفات کے مغائر وضد پائے گئے۔ فا کے صفات یہ ہیں مہموسہ، رخوہ مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ۔ دیکھئے مہموسہ ضد مجہورہ، رخوہ ضد شدیدہ، مستفلہ ضد مستعلیہ اور مذلقہ

ضد مصمتہ ہے اب اس کی آمیزش موجب کسر و انکسار ہوگی ہر ضد اپنے مقابل کی قوت کو توڑنا
چاہے گا۔ یہ عمل دوسرے حرف کا پہلے حرف کے ساتھ نہ ہوا تھا نہ ہوسکتا تھا۔ اس لئے کہ دونوں
کے صفات ایک ہی تھے بلکہ وہاں متحد الاوصاف کی آمیزش نے قوت سابقہ کو دوچند کر دیا تھا
لیکن تیسرا حرف جب کہ صفات اضداد کا حامل ہے تو پھر اس کی آمیزش اُس غلبۂ قوت کو توڑ کر
رہے گی۔ لہذا قطف کی ترکیب نے یہ بتایا کہ کاٹنے کا اثر خراش تک پہونچ کر ختم ہوگیا۔

قَطب کی دلالت | قَطب اس کا تیسرا حرف با حسب ذیل صفات سے متصف ہے مجہورہ شدیدہ
مستفلہ منفتحہ مذلقہ قلقلہ۔ یہاں صرف دو صفتیں مغائر پائی گئیں ایک مستفلہ ضد
مستعلیہ دوسری مذلقہ ضد مصمتہ لیکن جہر اور شدت کی صفت میں ایک درجہ اور زیادتی ہوگئی
اس لئے کاٹنے کے معنے میں کوئی کمی واقع نہ ہوسکی۔ لیکن حرف با شفتی ہے اس کے تلفظ
میں دونوں لب باہم مل جاتے ہیں اس مناسبت سے کاٹ کر جمع کرنا قطب کے معنی قرار پائے

قطع کی دلالت | قِطَع بہ عین تیسرا حرف ہے اس کے صفات یہ ہیں مجہورہ متوسطہ
مستفلہ، منفتحہ، مصمتہ۔ صرف ایک صفت مستفلہ ضد مستعلیہ ہے باقی وہی
صفات ہیں جو حرف قاف کے ہیں ہاں وہ شدیدہ ہے اور عین متوسطہ یعنی اس میں نہ شدیدہ
جیسی سختی ہے نہ رخوہ جیسی نرمی۔ اس کی آمیزش نے کاٹنے کے مفہوم کو تو قائم رکھا لیکن ٹکڑا
کاٹنے پر اکتفا کیا گیا۔

قطم کی دلالت | قطم کا تیسرا حرف میم ہے اس کے صفات یہ ہیں: مجہورہ، متوسطہ، مستفلہ،
منفتحہ، مذلقہ یہاں دو صفتیں مغائر قاف ہیں مستفلہ مستعلیہ کا غیر ہے اور
مذلقہ مصمتہ کا غیر ہے۔

اس کلمہ میں بھی ایک خفیف کسر و انکسار کا عمل ہوگا متوسط شدیدہ کے غلبۂ شدت کو
توڑے گا اور مذلقہ مصمتہ کے صمت میں فرق پیدا کر کے کچھ کنارے تک پہنچائے گا اسی کے ساتھ
میم بھی مثل با کے شفتی ہے۔ اس لئے دانت سے کاٹنا یا دانت کے کناروں سے کسی چیز کا پکڑنا اس کے

معنے ہوئے۔

قطل کی دلالت

قطل تیسرا حرف اس کا لام ہے جس کے صفات یہ ہیں: مجہورہ، متوسطہ، مستفلہ، منفتحہ، مذلقہ، منحرفہ یا پانچ صفات تو وہی ہیں جو میم میں پائے جاتے ہیں لیکن اس کی چھٹی صفت انحراف بیخ و بن سے کاٹنا چاہتی ہے تاکہ انحراف کا عمل نمایاں ہو اس لئے قطل کے معنے جڑ سے کاٹنا قرار پائے۔

انھیں مثالوں میں اگر تعمق نگاہ سے نظر کریں تو زبان عربی کی باقاعدگی اور لطافت و نفاست بھی سمجھ میں آجائیگی اور تیسرا حرف بمنزلہ فصل کے قائم مقام ہو کر اُس دو حرفی مفہوم کو جو بمنزلہ جنس کے تھا کیوں کر حقیقت نوعیہ کی منزل تک پہونچاتا ہے ظاہر ہو جائے گا اسی کے ساتھ صفات حروف میں کسر و انکسار کے دریافت کا قاعدہ بھی زیادہ واضح ہو جائے گا۔

لفظ قط کے متعلق کچھ لکھنے کی حاجت نہیں اس لئے کہ تیسرا وہی ہے جو دوسرا حرف ہے نیز اس کا ذکر صفحات ماقبل میں گزر بھی چکا ہے

تیسرا حرف ہرگز زائد نہیں

اس تفصیل سے حروف مادّہ کے یکے بعد دیگرے ترکیبی فائدہ کو بیان کرنے سے دو مسئلوں کا ذہن نشین کرنا مقصود ہے۔ اولاً یہ کہ صفحات ماقبل میں محاسن زبان عربی کے متعلق جو چند مثالیں اصول و ضوابط کے تحت میں بیان کی گئی ہیں اُن کی کثیر مثالوں سے تائید ہو جائے تاکہ شاذ و نادر یا اتفاقی کہہ کر شک کی گنجائش باقی نہ رہے۔ ثانیاً یہ کہ عربی زبان کے اسما و افعال کا مادّہ کبھی اور کسی حال میں بھی تین حرف سے کم کا نہ ہوتا ہے نہ سلف و خلف سے آج تک کوئی اس کا قائل ہوا۔ تیسرا حرف اصل مادّہ کا جز ہے ہرگز ہرگز حرف زائد نہیں۔

ایک پُر حکمت نکتہ

حروف مادہ کا اپنی ترکیبی شکل تک پہونچنا حکماء کی ایک تحقیق سے بہت ہی مشابہ ہے۔ حکمت کی کتابوں میں طبیعات کا مسئلہ اس سے شروع ہوتا ہے کہ ہر جسم کی ترکیب دو جوہروں سے ہے ایک ہیولیٰ دوسرے صورت۔

پھر مجموعہ کو صورت نوعیہ لازم ہے اور صورت نوعیہ کے لئے صورت شخصیہ ضروری فلسفیوں کا
یہ مسئلہ ہر چھوٹی سے چھوٹی کتاب سے شروع ہو کر بڑی سے بڑی کتابوں تک میں مذکور ہے
اس وقت میرا مقصد نہ تو مسائل طبعیہ کو بیان کرنا ہے نہ اس کی حاجت ہے لیکن عربی کے وہ
الفاظ جو معنے مستقل رکھتے ہیں اُن کے متعلق اگر یہ کہوں کہ ابتدا کا حرف بمنزلہ ہیولیٰ ہے
اور وسط کا حرف صورت اور آخر کا حرف بمنزلہ صورت نوعیہ اور حرکات و سکنات کا لوٹ
پھیر نیز حروف زائدہ کا اپنے اپنے موقع سے انضمام اور رد و بدل صورت شخصیہ کے قائم مقام
ہے تو ایک نہایت ہی صحیح تعلیل ہوگی۔

علل اربعہ سے مثال

یہ ایک ایسی حکیمانہ اور فلسفیانہ خصوصیت عربی زبان کی ہے جو اس زبان کے کامل ترین ہونے کی ایک روشن دلیل ہے۔ پھر یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ حکمانے علل کے چار اقسام بیان کئے ہیں: علت مادّی، علت صوری علت فاعلی، علت غائی۔

اگر علت مادّی کے بعد علت صوری نہ پائی جائے تو پھر نہ علت فاعلی ہوگی نہ علت غائی۔
صرف مادّہ ہی مادّہ پایا جائے گا۔ مثلاً لکڑی کو اگر صورت کرسی اور میز وغیرہ کی نہ دی جائے
اور مٹّی کو ساغر و صراحی وغیرہ کی شکل میں نہ لایا جائے تو پھر محض لکڑی اور مٹی ہی ہے جس سے
سامان معاشرت میں نہ افزونی ہوگی نہ انسانی زندگی میں کوئی راحت میسر آئے گی۔ لیکن اگر
لکڑی سے کرسی و میز وغیرہ بنائیں اور مٹی سے ساغر و صراحی وغیرہ تیار کریں تو اُس وقت
علت صوری، علت مادی سے مل کر سامان راحت میں افزونی اور متمدن حیات میں رنگینی
پیدا کر دے گی۔

کیا کوئی عاقل کرسی و میز وغیرہ دیکھکر یہ کہہ سکتا ہے کہ سیکڑوں اشکال مختلفہ میں
لکڑی کو لاکر ضروریات زندگی میں سہولت و راحت پیدا کرنا ہرگز کوئی قابل ستایش امر نہیں
اس لئے کہ گوناگوں صورتوں تک پہونچ کر بھی لکڑی لکڑی ہی رہی۔

کیا اس کہنے والے کے نزدیک شے مفید اور قابل ستائش اُسی وقت ہوگی جب کہ اُس کی قلب ماہیت ہو جائے؟ کیا مادّہ کا مختلف صور میں جلوہ آرا ہو کر مختلف غایات کا انجام دینا کوئی قابل التفات وستائش نہیں اس لئے کہ مادّہ موجود ہے؟ اگر کسی کا یہ مسلک ہو تو مجھے اُس سے مخاطبت ومکالمت کی حاجت نہیں اُس کا دعویٰ خود اُس کے حواس کی خیرگی اور عقل کے تیرگی پر روشن دلیل ہے۔

حروف اصلیہ علتِ مادّی سے مشابہ ہیں

ہاں ایسے نکتہ شناس جن کا شعار ہر شے کو حکیمانہ نگاہ سے مطالعہ کرنا ہے، جن کا ذہن صافی یورپ اور علمبرداران یورپ کی غلامی سے آزاد ہے انھیں بتانا ہے کہ عربی میں لفظ مستقل المعنیٰ کا مادّہ جو حروف مفردہ کی صورت میں کہا جاتا یا لکھا جاتا ہے اُس سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ مادّہ کے حروف اصلیہ اگرچہ مجتمع ہوگئے ہیں لیکن بکھرے ہوئے یوں ہیں کہ ان کا مرتبہ علت مادی سے زیادہ نہیں۔

ہاں انھیں صور مختلفہ سے مصور کرتے جایئے اور گوناگوں معانی کے غایات تک رسائی پاتے جایئے مثلاً (ض ر ب) جب تک یہ حروف مادّہ ہیں انھیں کسی ترکیبی شکل کے ساتھ تلفظ نہیں کرسکتے نہ ضَرْب کہہ سکتے ہیں نہ ضَرَبَ۔ پہلا مصدر ہے اور دوسرا ماضی مگر مادّہ نہ مصدر ہے نہ ماضی بلکہ دونوں کا حرف اصلی ہے۔ مثلاً لکڑی جب تک لکڑی ہے نہ اُسے کرسی کہہ سکتے ہیں نہ میز وہ محض لکڑی ہے اور لکڑی ہی کہی جائے گی ہاں جب کسی صورت میں لکڑی کو لائیں گے تو پھر اُس وقت لکڑی کہنا صحیح نہ ہوگا بلکہ اب اُس کا نام وہ ہے جس کی صورت ہے۔

جرجی زیدان کی مغالطہ آمیز تقریر

اس مقدمہ کے بعد اُس تحقیق کو دیکھئے جسے مایۂ ناز مستشرقین جرجی زیدان انتہائی ناز وتبختر سے اپنی اُس کتاب میں لکھتا ہے جس کا نام فلسفۃ اللغۃ العربیہ ہے۔ خلاصہ اُس کی تحقیق کا یہ ہے کہ جس طرح

ہندوستان میں اُردو زبان مختلف زبانوں سے مل کراب ایک زبان کا مرتبہ حاصل کرتی جاتی
ہے، یہی حال عربی زبان کا ہے۔ اس ادعائے محض کو واقعہ اور حقیقت کا رنگ دینے کے لئے
محض اطمینان اور وثوق کے لہجے میں کہدینے کو ہی وہ کافی سمجھتا ہے۔ اپنے کے نزدیک
اس کا پایۂ تحقیق اتنا بلند ہے کہ دلیل وسند سے اُس کا قول بے نیاز و مستغنی ہے۔ اس لئے
کہیں یہ کہدیا کہ مثل دیگر السنہ عربی الفاظ کی بنیاد بھی حکایت صوتی کے اصول پر ہے،
کہیں یہ لکھ دیا کہ یہ لفظ فلاں زبان سے عربی میں لیا گیا۔ کہیں یہ فرمادیا کہ عربی میں مادّہ
صرف دو ہی حرف کا ہوتا ہے، کہیں یہ بتایا کہ تیسرا حرف جو زائد ہوتا ہے اُس کا مقام متعین
نہیں۔ کبھی اول کا حرف زائد ہوتا ہے، کبھی وسط کا اور کبھی آخر کا اس طرح کی متفرق
باتیں کہہ کر ایک جگہ لفظ قطع سے جتنے محاورات ہیں اُنھیں لکھ کر یہ نتیجہ نکالنا چاہتا ہے
کہ عربی زبان میں الفاظ کی بہت ہی کمی ہے۔ محققانہ نگاہ اس کا سراغ دیتی ہے کہ عربوں نے
ایک لفظ کہیں سے پالیا اور اُس کے معنے بھی سیکھ لئے پھر اسی ایک لفظ کو انمل بے جوڑ
طریقے سے الٹ پلٹ کرتے چلے گئے تا آنکہ سطحی نگاہوں میں الفاظ کی کثرت عربی زبان میں
نظر آنے لگی یہ لفظ قطع سے محاورات کی کثرت زبان کی وسعت و فصحت کا دھوکا نہ دے
یہ ساری کثرت سمٹ کر ایک لفظ قط کی وحدت میں سما جاتی ہے جو بابلیہ یا اشوریہ زبان کا
عطایا عاریتہ ہے۔

زیدان اپنے کو علم الالسنہ اور فلسفۂ السنہ میں ڈاکٹر فونڈیک کا شاگرد ظاہر کرتا ہے
اور اسی نسبت سے اپنی تحقیق کے سلسلہ کو یورپ کے سلسلۂ تحقیق کی ایک کڑی ثابت کرتا
ہے۔ چنانچہ اس وقت کے مستشرقین بلا استثناء سب کے سب عربی زبان کے متعلق جو کچھ لکھ رہے
ہیں اُن کا ماخذ جرجی زیدان کی تصانیف ہیں یا ڈاکٹر فونڈیک کے اقوال۔ مجھے اس موقع پر
نہ اُستاد کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت تھی نہ شاگرد کی طرف۔ لیکن مصیبت یہ آپڑی کہ اہلِ
مشرق میں سے ایسے اشخاص جن کے دماغ ماؤف تھے اور اُن کا سرمایۂ نازو افتخار محض

یورپ کی نقالی اور اہل مغرب کی غلامی تھی اُن کے منہ سے بھی وہی ہفوات صدائے بازگشت ہوکر نکلنے لگے اس لئے ضرورت سمجھی گئی کہ جرجی زیدان کی فلسفیت کی سوفسطائیت اچھی طرح ظاہر کردی جائے۔

لیکن اس سے قبل کہ اُس کی تحقیق کی بوالعجبی ظاہر کی جائے چند مقامات کی بجنسہٖ عبارت نقل کردینا ضروری سمجھتا ہوں:

(۱) القطع وھو متحلف عن (قط) حکایۃ صوت القطع وعام فی سائر اللغات العالم ففی اللاتینیۃ (Caedo) وفی الانکلیزیۃ (Cut) وفی الفرنساویۃ (Casser) ونحو ذالک فی سائر اللغات الأریۃ وفی الصینیۃ (کت) وبالمصریۃ القدیمۃ (خت) وفی العربیۃ (قط) او قص او قطع ومن ھذا لقبیل اکثر الافعال المتخلفۃ عن حکایۃ الاصوات الطبیعیۃ (ص ۱۳)

خلاصہ یہ ہے کہ لفظ قطع ایک بگڑی ہوئی صورت لفظ قط کی ہے جو کٹنے کے آواز کی نقل ہے اور یہ نقل دنیا بھر کی زبانوں میں عام ہے۔ لاطینیہ میں (کوڈو) اور انگریزی میں (کٹ) اور فرانسیسی میں (کسّر) اور چینی میں (کت) اور مصری قدیم میں (خت) اور عربی میں (قط) یا قص یا قطع ہے اور اس طرح کے بہت سے افعال ہیں جو صوت طبعی کی حکایت کی بگڑی ہوئی صورتیں ہیں (صفحہ ۱۳)

مقصد اس سے یہ ہے کہ سارے عالم کی زبانیں حکایت صوتی کے اصول پر مبنی ہیں اور اس کلیہ سے عربی بھی مستثنا نہیں یہ تحقیق صحیح یوں ہے کہ ان سارے لفظوں میں مشابہت و مشاکلت موجود ہے۔

(۲) یری الباحث فی دلالۃ الفاظ العربیۃ المدعوۃ مجردۃ ان للمعنے الواحد الفاظاً عدیدۃ تتقارب لفظاً ویمکن تقسیم

الفاظ المعنى الواحد الى مجموعات تشترك الفاظ كل مجموع منها

بحرفين هما الاصل المتضمن المعنى الاصلي والزيادة رُبّما نوعته

تنويعًا طفيفا مثاله قط وقطب وقطف وقطع وقطم وقطل

جميعها تتضمن معنى القطع والاصل المشترك بينها قط وهو بنفسه

حكاية صوت القطع كما لا يخفىٰ (ص ۵۶)

خلاصہ یہ ہے کہ عربی کے ایسے الفاظ جنھیں مجرد کہا جاتا ہے یعنی کوئی حرف زائد اُن میں تسلیم نہیں کیا جاتا تحقیق سے اُن کی حقیقت بھی یہی ثابت ہوتی ہے کہ وہ مجرد نہیں بلکہ مزید ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک معنی کے لئے چند الفاظ اگرچہ عربی میں وضع کرلئے گئے ہیں لیکن اُس سارے مجموعۂ الفاظ میں ایک لفظ مشترک ہے اور وہی لفظ اصلی ہے اور اصلی معنے کو شامل بھی ہے اور وہ لفظ دوحرفی ہے کبھی کبھی تیسرا حرف ایک ناقص نوع کا فائدہ دیتا ہے اُس کی مثال یہ ہے قط قطب قطف قطع قطم اور قطل اِن سب الفاظ میں ایک لفظ قط دوحرفی مشترک ہے اور وہی اصل ہے اور یہ لفظ قط کٹنے کے آواز کی فی نفسہ حکایت اور نقل ہے (صفحہ ۵۶)

مقصد اس سے یہ ہے کہ عربی میں مادہ صرف دوہی حرف ہوتا ہے تیسرا حرف زائد ہے۔ ہاں کبھی کبھی ناقص نوع بنانے کا اُس سے فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

(۳) فنریٰ فی ما تقدم من الامثال ان الحروف المزید واقع

فی اُخر الکلمة وهذا هو الاغلب الا انه قد یکون فی الوسط ای

بین الحرفین الاصلیین کشلق من شق وفرق من فق وقد یکون

فی اول الکلمة نحو رفت من فت ولهب من هب ورفض من فض (ص ۵۵)

خلاصہ یہ ہے کہ اگلی مثالوں میں اگرچہ حرف زائد آخر کلمہ میں واقع ہوا ہے اور اکثر اُس کی جگہ آخرہی میں ہوتی ہے لیکن کبھی دونوں اصلی حرفوں کے بیچ میں بھی حرف زائد آجاتا ہے جیسا کہ شلق شق سے اور فرق فق سے بنا ہے پہلے میں لام اور دوسرے میں را زائد ہے اور کبھی اول کلمہ

میں بھی حرف زائد آجاتا ہے جیسا کہ رفت فت سے اور لہب ہب سے اور رفص فص سے بنا ہے،
پہلے اور تیسرے میں را دوسرے میں لام حرف زائد ہے (ص ۹۵)

مقصد اس کا یہ ہے کہ ثلاثی مجرد کو ثلاثی مجرد کہنا غلط ہے حقیقت میں وہ ثنائی مزید ہے
حرف زائد اول وسط اور آخر ہر مقام پر آسکتا ہے۔ ضابطہ کے طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ حرف اصلی کو
زائد سے کیوں کر تمیز کرینگے۔

(۴) ومن غریب الابدال ان تکون (ید) و (قط) او احدی
اخواتھا من اصل واحد ولا ننکر ما فی ذالک من دواعی
الاستغراب ولکن الدلیل یقرب البعید فان القرب بینھما فی المعنی
واضح لان الید ھی مصدر القطع واول استماع الانسان حکایۃ
صوت القطع انما کان بواسطتھا فلا غرو اذ استعمل ذالک الصوت
للدلالۃ علیھا ونسبۃ الید للقطع معنی کنسبۃ قاطع الی قطع ولا
یخفی ما ھنالک من المشابھۃ واما فی اللفظ فاننا باستقراء اصل
کلمۃ ید فی اللغات السامیہ اخوات العربیہ تری انھا قریبۃ
جدا من قط فانھا فی الاشوریہ (غت) وفی البابلیۃ (کت)
وھی حکایہ صوت القطع بعینہ (ص ۹۱)

خلاصہ یہ ہے کہ لفظ ید بمعنی ہاتھ اور قط قطع قطب وغیرہ سب ایک ہی جڑ سے پھوٹ نکلے
ہیں یہ ابدال یعنی الٹ پھیر خواہ کتنا ہی انوکھا کیوں نہ معلوم ہو لیکن دلیل اسے قریب و قرین
کرتی ہے اس ابدال میں مناسبت لفظی بھی ہے اور مناسبت معنوی بھی غور کرو کاٹنے کا واسطہ ہاتھ
ہے تو قط اور ید میں وہی نسبت ہوئی جو قطع اور قاطع میں ہے پھر یہ بھی ہے کہ انسان کے کان نے
جو کاٹنے کی آواز اول اول سنی تو بواسطہ ہاتھ کے ہی سنی ہے پھر اگر آواز کو واسطۂ آواز
کے لئے استعمال کر لیا تو اس میں مضائقہ کیا ہے یہ تو مناسبت معنوی ہوئی۔

رہی مناسبت لفظی اُس کا پتہ جستجو سے یوں ملتا ہے کہ اشوریہ میں ہاتھ کو (غت) اور بابلیہ میں (کت) کہتے ہیں اور یہ دونوں لفظ بعینہٖ آواز قطع کی حکایت ہیں اشوریہ اور بابلیہ سامی زبانیں ہیں۔ عربی بھی سامی ہے۔ اس نے بھی قاف یا سے اور طا دال سے بدل کر قط کا ید بنالیا۔ (صفحہ ۹۱)

ضرورت ہے کہ چند مختصر عبارتیں اور نقل کردوں:

(۵) ویجانس قط قص ویجانس قص قض ویجانس قص کس ویجانس قص ایضاً جذ ویجانس جذ جز جمیعہا من باب القطع وکلہا ترد بالاستقراء الی اصل واحد ھو حکایۃ صوت (صفحہ ۵۲)

(خلاصہ) قط کا مجانس قص ہے اور قص کا مجانس قض کس اور جذ ہے جذ کا مجانس جز ہے اور سب کے معنی کاٹنا ہیں پھر یہ سارے کلمات ایک ہی اصل کی طرف پلٹتے ہیں اور وہ حکایت صوت ہے۔ (صفحہ ۵۲)

(۶) فان خص تفید معنی الافراد بالشی فتری معنے القطع فیہا مجازیا فکانہ یقول خصہ بالشی ای قطعہ عن سواہ (صفحہ ۹۰)

(خلاصہ) لفظ خص میں کاٹنے کے معنے مجازی ہیں کہا جاتا ہے کسی شے کے ساتھ اُسے خاص کیا اس کا یہی مطلب ہے کہ ماسوا سے اُسے قطع کردیا (صفحہ ۹۰)

(۷) ھذہ تنوعات فرع واحد من تفرعات (قط) فقس علیہ ما بقی منہا واجمع ترانہا تفوق الالاف عدا (صفحہ ۹۵)

کامل تین صفحہ میں وہ محاورات و مصطلحات لکھے ہیں جو لفظ قطع کے ساتھ حروف اسماء اور افعال وغیرہ ملانے سے بنتے ہیں۔ اس کے بعد بطور نتیجہ یہ کہا ہے کہ یہ ساری قسمیں صرف ایک لفظ قط کی شاخوں میں سے ایک شاخ ہیں اور اگر سب شاخوں کے مصطلحات و محاورات کو لیا جائے تو

ہزاروں سے بھی شمار بڑھ جائے گا۔ مقصد ان ساری عبارتوں کا عربی زبان کی بے مائیگی کو ثابت کرنا ہو اسی کے ساتھ یہ بھی ثابت کرنا ہو کہ عربوں کے دو چار الفاظ جنھیں اصل کہا جا سکتا ہو وہ بھی اُن کی اپنی ملکیت نہیں۔

مغالطہ پر پہلا اعتراض

ایسے فاضل زباں داں کے سامنے بجز اعتراف عجز اور چارہ کار ہی کیا ہے! کیوں کہ یہاں بحث فلسفہ سے ہو لغت و اشتقاق اور ان کے اصول سے کوئی واسطہ نہیں۔ لیکن ادب کے ساتھ یہ گزارش ہو کہ عربوں کی زبان میں حروف ہجا کی تعداد کل اٹھائیس ہو پھر اعراب کی یہ حالت کہ ساری کائنات تین میں منحصر ہو یعنی رفع نصب اور جر۔ حرکات ثلثہ کے مقابل صرف ایک صورت یعنی ساکن ہو غرض اعراب و سکون ملا کر صرف چار صورتیں ہوئیں۔ اب ظاہر ہے کہ الفاظ خواہ کروروں ہوں لیکن انھیں اٹھائیس حرفوں کے لوٹ پھیر سے بنیں گے اور الفاظ کی شکلیں اعراب و سکون کے اختلاف سے کتنی ہی کیوں نہ بدلی جائیں لیکن ہو گا یہی کہ زبر زیر پیش یا جزم ایسی صورت میں اس کی کیا ضرورت باقی رہتی ہو کہ عربی کی بے مائیگی دکھانے کے لئے حکایت صوتی کی آواز سنی جائے۔ پھر سامی زبانوں سے بھیک مانگی جائے کچھ آریہ زبانوں سے خیرات لی جائے۔ بے مائگی کا دعویٰ تو تعداد حروف و حرکات سے بہت اچھی طرح ثابت کیا جا سکتا ہو۔

دوسرا اعتراض

دوسری گزارش یہ ہو کہ ہاتھ آلۂ قطع ہو نیز کانوں تک صدا پہونچنے کا یہ واسطہ ہو۔ اس لئے ہاتھ کے لئے بھی حکایت صوت ہی سے لفظ لیکر وضع کیا گیا۔ بالکل بجا۔ مناسبت معنوی و لفظی میں اس کے کیا کلام ہو سکتا ہو لیکن اگر کان نہ ہوتا تو آواز کیوں کر سُنی جاتی اور اگر زبان نہ ہوتی تو سُنی ہوئی صوت ادا کیوں کر کی جاتی اور ہاتھ میں اگر انگلیاں نہوتیں تو ہاتھ کام کیوں کر کرتا رگ اور پٹھے میں اگر لچک نہ ہوتی تو انگلیاں بے کار رہتیں دماغ میں اگر قوت خیالیہ نہ ہوتی تو کاٹنے کا خیال کیوں کر آتا وقس علیٰ ھذا۔ پھر تو سرتا سر جسم انسان کے ادنی سے ادنی جز کے متعلق بھی یہ کہہ سکتے ہیں

کہ کاٹنے کا یہ واسطہ ہے۔ لہذا ہر وہ لفظ جو کسی حصۂ جسم پر بولا جاتا ہے فی الحقیقت وہ لفظ (قط) سے لیا گیا ہے۔

اس دعوے پر کسی اعتراض کی یوں گنجائش نہیں کہ حرفوں کے بدل جانے اور کم و بیش ہو جانے کا کوئی قاعدہ تو ہے نہیں اس لئے کہ بحث لغوی نہیں ہے صرف ایک لفظ ہر اعتراض کے جواب میں کہدینا کافی ہے کہ فلسفہ ؎

آدمی را زبان فضیحت کرد
جوز بے مغز را سبکساری

تیسرا اعتراض

تیسری گزارش یہ ہے کہ تمدن و تہذیب کی جو دھوم ہے اور علوم و فنون پر جو مجالس میں گرماگرمی ہے یہ سب فضول و عبث باتیں ہیں اس لئے کہ بڑے سے بڑے متمدن ممالک و اقوام میں بھی جاکر اگر تمدن کی سیر کیجئے تو صاف نظر آئے گا کہ جماد و نبات اور حیوان بس انھیں تینوں کی لوٹ پھیر سے ساری نظر فریبیاں پیدا کی گئی ہیں طرح طرح کے کھانے کیا ہیں نبات و حیوان کی بدلی ہوئی شکلیں ہیں جانوروں کی کھال اور اون کو لے لیا اور طرح طرح کی چیزیں بنا ڈالیں حالانکہ ایک محقق کی نگاہ عیاناً دیکھ رہی ہے کہ اصل مادّہ وہی کھال اور اون ہے۔

اسی طرح معمل طبعی و کیمیاوی میں جاکر دیکھئے تو یہی جماد و نبات کا اُلٹ پھیر وہاں بھی نظر آئے گا۔ دور کیوں جائیے ہندوستان کے تاج عمارت کو جاکر دیکھئے تو متمدن و تعلیم یافتوں کا دھوکھا آنکھوں کے سامنے آجائے گا صرف پتھر اور چونا ہے جس سے عمارت بنائی گئی ہے اسی کا یہ غلغلہ ہے کہ یورپ و امریکہ تک کے سیاح اُسے دیکھنے کو چلے آتے ہیں۔

کیا اس تقریر کے جواب میں تعلیم یافتہ اور متمدن ایک وحشی و بربری سے یہ کہہ سکتا ہے کہ موالید ثلاثہ یعنی جماد و نبات، حیوان اور عناصر اربعہ آب و آتش خاک باد انھیں مفید سے مفید تر صورت کی طرف لوٹ پھیر کرنے کا نام علم ہے اور پھر علم کے ثمرات سے متمتع ہونا تمدن و

تہذیب ہے۔

اگر ارباب تمدن وتہذیب کا یہ جواب صحیح ہے تو پھر عربی زبان کا بھی یہی جواب ہے کہ ایک لفظ کو مختلف قالبوں میں ڈھالنا مختلف اسماء وافعال اور صلات کے ساتھ ملاکر گوناگوں معانی پیدا کرنا یہ زبان وبیان کا تمدن ہے اس کو کم مائگی سمجھنا جہالت و وحشت کی دلیل ہے ؎

چشم بد اندیش کہ برکندہ باد

عیب نماید ہنرش در نظر

نمبر ۴ سے نمبر ۷ تک کی حقیقت واضح کردی گئی اب ایک[1] سے تین[3] تک کی بھی حقیقت دیکھ لی جائے۔

اصلاح مغالطہ اور جواب تحقیقی

کمال حیرت کا مقام ہے کہ ایک ایسا شخص جس کا یہ دعویٰ ہو کہ وہ ڈاکٹر فونڈیک کا (جس کی استادی اور فن کا کمال مستشرقین میں مسلم ہے) شاگرد رشید ہے خاص کر فن لغت میں اسی کی تعلیم اس کے تاج علم کا طرۂ افتخار ہے وہ ایسے مسلمات اور بدیہیات کا انکار کرے جس کے بدیہی اور متواتر ہونے کے خلاف اشارہ بھی سلف سے خلف تک کسی نے نہیں کیا۔

عربی تعلیم کا پہلا سبق یہی دیا جاتا ہے کہ اسماء وافعال کی باعتبار حروف مادہ دو قسمیں ہیں ایک مجرد دوسرا مزید۔ مجرد وہ ہے جس میں حرف زائد نہ ہو اور مزید وہ کہ علاوہ حروف مادہ کے کسی اور حرف کا اضافہ کیا گیا ہو۔

افعال مجرد کی دو قسمیں ہیں ثلاثی اور رباعی لیکن اسماء مجردہ کی تین قسمیں ہیں ثلاثی رباعی اور خماسی لیکن جرجی زیدان کمال بے باکی سے یہ کہتا ہے کہ نہیں نہیں، بلکہ ثلاثی مجرد فی الحقیقت مزید فیہ ہے۔ تین حرفوں میں سے کوئی ایک حرف اس میں زائد ہے۔ اس ادعائے محض کی تکرار بار بار کرتا ہے۔ صفحہ ۷ ۵ کا حوالہ مع نقل عبارت گزر چکا۔ دوسری عبارت

"

ملاحظہ ہو جیسے صفحہ ۵۴ میں اس سے قبل یوں لکھتا ہے:

واللغویون یردون من الاسم والفعل الی اصول معظمہا
ثلاثیۃ ولبعضہا رباعیۃ ولا یرون ھذہ الاصول قابلۃ
للرد الی اقل من ذالک وعندی انہا قابلۃ ولو بعد العناء

(یعنی اہل لغت اسماء اور افعال کی دو قسمیں بتاتے ہیں بڑی قسم ثلاثی ہے اور دوسری قسم کچھ رباعی کی ہے اور اُن کے نزدیک یہ اصول ثلاثی و رباعی اس قابل نہیں جو ان میں کمی کی جائے مگر میرے نزدیک قابلیت ہے اگرچہ کچھ دشواری ہوگی)

لیکن اصلی کو زائد سے تمیز کیوں کر کریں گے اس کا کوئی قاعدہ اور ضابطہ نہیں بتاتا ہے۔ حالانکہ صرفیوں نے اصلی کو زائد سے تمیز کرنے کا ایسا عام اور آسان قاعدہ بتایا ہے کہ مبتدی سے مبتدی بھی اصلی کو زائد سے تمیز کر لیتا ہے لیکن یہ مدعی جو ساری بنیاد ہی کو اکھیڑنا چاہتا ہے وہ اُس قاعدہ کو بتانے سے دریغ کرتا ہے۔ جس سے حروف اصلیہ کو زائد سے ممتاز کر سکیں۔ ہاں لفظ (قط) کے متعلق جو بحث اُس نے کی ہے وہاں یہ کہا ہے کہ یہ کٹنے آواز کی حکایت ہے اس کے بعد تین چار اور الفاظ بھی لکھے ہیں اور ہر ایک کے متعلق یہی کہا ہے کہ یہ فلاں آواز کی حکایت ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ کو آواز سے مطابق کر کے دیکھا جائے، پھر حکایت میں جس آواز کی ضرورت نہیں وہی حرف زائد سمجھا جائے گا۔

لیکن میں افسوس کے ساتھ اس کہنے پر مجبور ہوں کہ اب بھی کوئی قاعدہ نہ بنا بلکہ اس گومگو نے اس تحقیقات کو ایک بھول بھلیاں بنا دیا اِدھر سے اُدھر ٹکریں کھایا کیجئے۔ راستہ کا کہیں نشان نہیں۔

سب سے پہلے یہ دیکھئے کہ لغت کی کوئی کتاب قاف اور طا سے مرکب لفظ کا پتا نہ بتائیگی عربی لغت کا یہ کوئی لفظ ہی نہیں ہے پھر معنی کی تلاش ایک مفہوم بے معنی کی جستجو ہے ہاں اس کے ساتھ کوئی اور حرف ملائیے خواہ وہ طا ہو یا عین یا لام وغیرہ وغیرہ تو اس وقت

آپ کو لفظ بھی ملے گا اور اُس کے معنی بھی ظاہر ہوں گے۔

جس طرح حیوان کا اگر وجود خارجی دیکھنا منظور ہو تو انواع کی طرف نظر کرنا چاہیئے ورنہ مجرد لفظ حیوان کا مفہوم بجز اس کے کہ اُس کا ظرف ذہن ہو اور کہیں پایا نہ جائے گا۔ ہاں ذہن میں بھی اسی حد تک تصور کی گنجائش ہے کہ ایک جان دار اپنے ارادہ سے حرکت کرنے والا، اس سے زیادہ تصور ذہن میں بھی نہیں آسکتا۔ لیکن جب حیوان کے ساتھ فصول میں سے کوئی فصل ناطق یا صاہل یا مفترس ملائی جائے تو اب اُس کا خارج میں بھی وجود ہوگا اور ذہن میں بھی۔ پس اس جگہ بھی یہی سمجھئے کہ قاف وطا کا وجود لغت میں یوں نہیں ہے کہ یہ حرف ثالث کا ویسا ہی محتاج ہے جیسے جنس فصل کی۔

لفظ قطّ ثنائی نہیں بلکہ ثلاثی ہے

لفظ (قط) جسے بار بار جرجی زیدان مقام استشہاد میں لاتا ہے اور پھر بھی اُس کے اعادہ سے سیر نہیں ہوتا ہے۔ وہ لفظ بھی فی الحقیقت تین حرفوں سے مرکب ہے۔ قاف طا اور پھر طا اُس کا تلفظ بھی تشدید طا کے ساتھ ہے جو اُس کے مکرر آنے کی دلیل ہے چنانچہ اسی مادّہ سے دوسرے الفاظ ایسے موجود ہیں جن میں دونوں طا موجود ہیں مثلاً قطاط بمعنی کافی قِطاط بروزن کتاب سخت پیچیدہ بال فعل اس کا باب سمع یسمع سے آتا ہے۔ قط کو دو حرف کہنا ایسے عجمیوں کو جو اُس کے اصلی تلفظ سے ناآشنا ہیں دھوکھا دینا ہے۔

پھر یہ کہنا کہ قط کا لفظ قطف اور قطب وغیرہ الفاظ میں مشترک ہے۔ غلط بنیاد پر غلط تعمیر ہے۔ اس لئے کہ تشدید طا کے ساتھ حرف طا کسی کلمہ میں بھی نہیں آیا ہے۔ اب جب کہ واقعہ یہ ہے کہ قط تین حرفوں کا مجموعہ ہے اور یہی سہ حرفی مجموعہ صوت قطع کی حکایت ہے تو پھر یہ کہنا کہ اصل مادّہ ثنائی یعنی دوحرفی ہوتا ہے کیوں کر صحیح ہوا۔

ہوسکتا ہے کہ جواب میں یہ کہا جائے کہ حکایت صوتی میں قاف اور ایک ہی طا کا وجود کافی ہے۔ دوسرا طا لفظ قط کا ایسا ہی زائد ہے جیسا کہ با اور فا وغیرہ حروف دیگر الفاظ میں زائد ہیں

اہل لغت اگر اسے زائد نہیں کہتے تو نہ کہیں یہاں بحث لغوی نہیں ہے جو لغت کی پیروی کی جائے یہ فلسفی بحث ہے اور اس کے لئے صرف ایک لفظ کہدینا کافی ہے یعنی فلسفہ ۔

بہتر ہم بھی اس پر زور نہیں دیتے کہ ثلاثی مجرد کو ثنائی مزید نہ کہئے اس لئے کہ تین حرف اصلی ماننے سے وہ مقاصد فوت ہو جائیں گے جن کے حاصل کرنے کے لئے یہ ساری جد و جہد اور کد و کاوش کی جا رہی ہے۔

پہلا مقصد یہ ہے کہ عربی زبان بھی مثل دیگر زبانوں کے حقیقت میں محض آواز ہی آواز ہے یہاں بھی الفاظ کی مناسبت معانی کے ساتھ بس اسی قدر ہے کہ طبعی یا خارجی صوت کی یہ حکایت ہے۔

دوسرا مقصد ایک اشارہ ہے اس حقیقت کی طرف کہ مادّہ کا تین حرف سے کم ہونا زبان کے نامکمل ہونے کی دلیل ہے۔ اجسام میں اگر صورت نوعیہ نہ ہو اور جنس کے ساتھ اگر فصل نہ پائی جائے تو اجسام و اجناس کا باہم متمایز ہونا محال ہو جائے ابہام کی تاریکی ان کی باہمی خصوصیات کو محجوب و مستور کر دے گی جیسا کہ عجمی زبان کی عجمیت ۔ اس پر اصرار کہ تین حرفوں کو مادّہ کہنا غلط ہے اسی غرض سے ہے کہ عربی زبان بھی ویسی ہی مبہم ہے جیسی کہ عجمی۔ ہاں ایسی زبانیں جن میں مادّہ ہوتا ہی نہیں اُن پر عربی کو ترجیح ہے۔

تیسرا مقصد یہ ہے کہ زبان کا انتہائی کمال حرکات و اعراب پر آ کر منتہی ہوتا ہے عربی میں اعراب بھی ہے اور حروف مادّہ بھی اگر اسے ناقص ثابت کر کے ایک کڑی اس کی یعنی تیسرا حرف غائب کر دیا جائے تو کسی وقت موقع پا کر نہایت سہولت سے کہا جا سکتا ہے کہ عربی کسی ایسی زبان سے ماخوذ ہے جس زبان کے لئے تین حروف اصلی ثابت ہو جائیں اس وقت تو عربی زبان کسی کامل زبان کی ناقص یادگار ہے سلسلۂ ارتقا میں سے ایک کڑی اس کی کھو گئی ہے۔

سعی لاحاصل پر زیدان کا اضطراب

انھیں مقاصد کے حاصل کرنے کے لئے دو حرفی کے مغالطہ کو بدیہی کہہ کر پیش کرنے کی سعی لاحاصل کی گئی ہے۔ کوشش کا آغاز یوں ہوتا ہے کہ لفظ (قط) کو پہلے کٹنے کی آواز کی حکایت کہدیا پھر چند ایسے الفاظ کا

جن میں قاف وطا کے بعد تیسرا حرف عیاناً ممتاز نظر آرہا تھا اور اُن کے معنی بھی کٹنے کے تھے یہ کہہ کر فیصلہ کردیا کہ تیسرا حرف زائد ہے۔ اس کا لحاظ فضول۔ اصل میں وہی قط ہے اب لفظ قطن بمعنی ردی سامنے آیا حکایت موجود یعنی (قط) اور قطع کی معنی مفقود مُنھ موڑلیا گویا کہ دیکھا ہی نہیں۔

اب جذّ قص عض قد اور جز وغیرہ سامنے آئے قطع کے معنی موجود لیکن قط کی صورت مفقود عجب مشکل ہے حکایت صوتی کو لیتے ہیں تو معنی غائب معنی کا لحاظ کرتے ہیں تو حکایت مفقود۔

خیر کہدیا کہ ہم وزن وہم جنس ہیں اس لئے قطع کے معنی ان کے بھی قرار دیدیئے گئے۔ گویا قاعدہ یہ ہوا کہ خود صوت کی حکایت ہو یا اُس حکایت کے ہم وزن ہو اس قاعدہ کو مضبوط کرنے کے لئے سلسلہ مجاز در مجاز سے گزرتا ہوا لفظ خاص کے صیغہ ماضی خصّ پر جاکر ختم ہوا یعنی خاص کرنے کے معنی بھی کاٹنا ہیں لیکن اب دوسرے ہم وزن آئے (غم وہم) بمعنی اندوہگین ہونا (مسّ) چھونا (شم) سونگھنا (سب) بُرا کہنا (حض وحث) برانگیختہ کرنا۔ غرض بلا مبالغہ سیکڑوں الفاظ ایسے کہ وزن موجود اور معنی غائب لطف یہ کہ خَصّ کو معنیٰ قطع تک کھینچ تان کر پہونچایا گیا۔ لیکن اس کا مقابل (عمّ) لفظ عام کا ماضی جو سامنے موجود تھا اُس کی طرف نظر اُٹھاکر بھی دیکھا نہ گیا۔ ایسے فلسفہ اور فلسفی کو کیا کہئے وضع الفاظ کے لئے حکایت صوتی کا اصول بنیاد قرار پایا تو حکایت موجود معنی غائب جیسا کہ لفظ قطن سے ظاہر۔ آنکھ بچاکر آگے بڑھے تو معنی موجود محاکات ندارد جیسا کہ جذّ وغیرہ ہم جنس کہہ کر سانس لیا تو جنس موجود اور معنی معدوم جیسا کہ غم وغیرہ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

کیا اچھی تحقیق ہے کہ ایک لفظ سے آگے بڑھتے ہی بنیادی اصل کی شکل بگڑ گئی کچھ آگے ہمت کرنے کی جو کوشش کی تو نہ تحقیق رہی نہ اصول تحقیق سب کے سب فنا ہوگئے خدا جانے یہ دریائے علم کی شناوری ہے یا بھنور میں پھنس کر ڈوبنا ہے۔ علمی ایوان کی سیرہے یا بھول بھلیاں کا بھلاوا ہے۔ افسوس ایک نئے قسم ثنائی کی ایجاد ثلاثی مجرد کے تجرید کی بیخ کنی مزید فیہ میں اُس کا شمار لغت پر فلسفہ کا بار عظیم لفظ قط کا باربار مختلف صفحات میں بطور مثال وسند اعادہ یہ سارے

کھیل کھیلے گئے لیکن آخر میں نتیجہ یہ نکلا کہ ؎

پروہی گر پڑا کبوتر کا

جس میں نامہ بندھا تھا دلبر کا

صحیح تحقیق

اب میں جو کچھ عرض کرتا ہوں اُسے انصاف و تامل سے دیکھیے (قاف و طا) دو حرف شدید القوۃ جب مجتمع ہوئے تو اُن سے پوری قوت کا مفہوم سمجھا گیا اور اس پوری قوت کی تعبیر کاٹنے سے کی گئی اور یہ کہا گیا کہ جس کلمہ میں یہ دونوں حرف جمع ہونگے اُس میں کاٹنے کا مفہوم ضرور ہوگا۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ مجموعہ قاف وطا اور کاٹنے کے معنی میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے صدق کلی مجموعہ قاف وطا کی جانب سے ہے۔ یعنی جہاں ان دونوں کا مجموعہ ہوگا کاٹنے کا مفہوم ہوگا۔ لیکن کاٹنے کے معنی جہاں پائے جائیں وہاں ان حرفوں کا پایا جانا ضروری نہیں مثلاً ہر عالم آدمی ہے لیکن ہر آدمی عالم نہیں۔

اب جب کہ عام و خاص مطلق کی نسبت متحقق ہوگئی تو پھر اس کی ضرورت نہیں رہتی کہ جز و جذ اور قص وغیرہ کو قط کا ہم وزن کہہ کر کاٹنے کی معنی ثابت کریں نہ اس کی حاجت کہ الفاظ ہم وزن کو کھینچ تان کر قط کے معنی تک بزور پہنچائیں اور جہاں کھینچ تان سے بھی کام نہ نکلتا ہو وہاں یہ کہہ کر خاموش ہو جائیں کہ فلسفہ۔

ہاں اس کی ضرورت البتہ ہے کہ جو الفاظ قاف وطا سے مرکب نہیں اُن کے معنی کاٹنے کے کیوں کر ہوئے۔ اس بصیرت کے لئے صفات حروف کا مطالعہ کرنا چاہیئے لیکن پہلے شے مقطوع کی گوناگوں حالت کا لحاظ کر لیجیئے کوئی تو سخت چیز ہوگی کوئی نرم۔ کسی میں تازگی ہوگی اور کسی میں خشکی پھر اس کیف کے بھی مراتب ہونگے۔ مثلاً پتھر بھی سخت ہے اور لکڑی بھی، انگور و خربوزہ میں بھی تازگی ہے اور سیب و ککڑی میں بھی اسی طرح کاٹنے کی حالت بھی گوناگوں ہوگی کہیں طول میں سے کاٹیں گے اور کہیں عرض میں سے کسی کا کچھ حصہ کاٹیں گے اور کسی کو جڑ سے کاٹ دیں گے۔

عربی زبان جس کے الفاظ کا خزانہ بیکراں اور جس کے گماں کی حد حواس کے احاطہ سے

ہندو بالا ہی ان سب مفہوموں کے لئے جدا جدا لفظ پیش کرتی ہے۔

گیارہ الفاظ کی معنی سے مناسبت

اب میں ان تمام الفاظ کو ایک جگہ جمع کئے دیتا ہوں جن کے معنے کاٹنا ہیں اور متفرق اوراق پر اُن کا ذکر جرجی زیدان نے کیا ہے قط، قل، قطع قطب، قطف، قطم، قطل، قص، جذ، جز، عض، قضم

بقیہ الفاظ میں کھینچ تان ہے اس لئے اُنھیں چھوڑتا ہوں۔ لغت کی کتابیں موجود ہیں دیکھ کر تصدیق کر لیجئے ان میں سے قط، قل، قضم اور ایک لفظ خضم ابتدائی اوراق میں گزر چکے انھیں وہاں دیکھنا چاہیئے۔ قطع، قطب، قطف، قطم اور قطل اسی بحث میں ابھی لکھے گئے ہیں لہذا اُن کے تکرار کی بھی حاجت نہیں۔ اب نہ رہے مگر چار لفظ قص، جذ، جز، عض بطور اختصار ان چاروں کے معنے سے مناسبت کی تعلیل بیان کرتا ہوں۔ ایک کی ابتدا قاف سے ہے دو کی جیم سے اور ایک کی عین سے قاف کے صفات کا ابھی بیان ہوا ہے رہا حرف جیم اس کے صفات بھی وہی ہیں جو قاف کے ہیں صرف ایک صفت میں اختلاف ہے جیم مستفلہ ہے اور قاف مستعلیہ یہ اختلاف صفت جہر شدت اور قلقلہ کی قوت کو کمزور نہ کرے گا۔ ذال اور زا دونوں مجہورہ ہیں مگر دونوں رخوہ یعنی نرم ہاں زا صفیرہ بھی ہے لیکن ان کے باہم مدغم ہو کر مشدد ہو جانے سے نرمی میں کچھ شدت آگئی۔ جیسے تاگے کا ہر تار کمزور ہے لیکن انھیں باہم ملا کر اگر بٹ دیا جائے تو باوجود ضعف ایک گونہ قوت آجائے گی۔ یہی حال رخوہ حروف کے مشدد ہو جانے کا ہے۔

حرف صاد رخوہ اور مہموسہ مگر صفیرہ ہے عین مجہورہ اور متوسطہ ہے ضاد مجہورہ اور رخوہ

(قص) بال یا پر یا پشمینہ کاٹنا قاف کی شدت وجہر اور صاد کی نرمی وآہستگی قاف کی قوت اور صاد کا ضعف جسے تشدید کچھ قوت دے رہی ہے جس معنی کے لئے قص کی وضع ہے ان صفات سے ظاہر ہے پھر صاد کی صفت صفیر جو بوقت ادا اُس میں پائی جاتی ہے اُس آواز کی کیسی سچی حکایت ہے۔

(جز) اونٹ، بھیڑ، بکری کی پشم کاٹنا یا تیار کھیت گیہوں، جو وغیرہ کاٹنا۔ جیم قوی حرف ہے
اور اس میں جہر بھی ہے اور شدت بھی زا میں جہر ہے مگر نرمی کھیت کٹنے کی اور حیوان
کی پشم ترشنے کی آواز میں اظہار سابق آواز سے زیادہ ہے۔ ہاں کھیت ہو یا جانور کی
پشم نرم ضرور ہیں۔ لفظ کی معنی سے مناسبت ظاہر ہے۔ یہاں بھی زا کی صفت صفیر نوعیت
آواز کی صدا بلند کر رہی ہے۔

(جذّ) جیم کی قوت اس کی صفات سے ظاہر ہے لیکن ذال مجہورہ اور رخوہ ہے اس لئے ایسی
سخت چیز جسے توڑ بھی سکتے ہوں۔ جب قطع کریں تو جذ کہیں گے۔

(عض) دانت سے کاٹنا عین مجہورہ اور متوسطہ ہے یعنی شدیدہ و رخوہ کے بین بین ہے۔ ضاد
مجہورہ اور رخوہ۔ آلۂ قطع اور شئے مقطوع کو دیکھئے پھر صفات عین اور ضاد کا لحاظ
فرما کر اس وضع کی داد دیجئے۔

ایسے الفاظ ابھی اور باقی ہیں جن کے معنی کاٹنا ہیں لیکن یہی تیرہ لفظ جو اوپر مذکور ہوئے
عربی کے فضل و کمال پر روشن برہان ہیں۔ ان میں کا ہر لفظ ایک خاص حالت یا کیفیت سے مشعر
ہے اسی کے ساتھ لطف یہ ہے کہ الفاظ باعتبار تنوعات کیفیت و حالت ہر حالت و کیفیت کی آواز
کی ہو بہو محاکات ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر کٹنے کی آواز یکساں نہیں ہے جو چیز جیسی ہوگی کاٹنے کے
وقت اس کی آواز بھی اسی کے مناسب ہوگی گاڑی کاٹنے اور لکڑی کاٹنے کی آواز
یکساں نہ ہے نہ ہو سکتی ہے۔ پھر ایک قسم آواز کو حکایت کا مرتبہ دے کر وضع لفظ کے لئے
بنیاد قرار دینا اور دوسری صداؤں سے کان بند کر لینا ترجیح بلا مرجح اور نا انصافی کی دلیل
ہے۔ اسی کے ساتھ یہ محاکات بھی صحیح نہیں ہوئی محکی عنہ کی صدا کچھ ہے اور حکایت کی کچھ
اور اس توازن اور صحیح احساس اور کمال انصاف کی مثال اگر دیکھنا ہو تو عربی زبان کے
الفاظ مذکورۂ بالا کا صحیح تلفظ کر کے قوت سامعہ سے پوچھئے کہ آواز ہر مقطوع کے مناسب
ہے یا نہیں۔ نرم، سخت، سوکھی اور تر کی آواز میں بوقت قطع جو فرق ہے وہ ان الفاظ کے

تلفظ سے ظاہر ہی جو اُن کے لئے وضع ہوئے ہیں۔

غرض مناسبت لفظی و معنوی جو حرفوں اور معنی میں ہی اُس کے علاوہ حکایت صوتی بھی ایسی ثابت ہوئی جس کا جرجی زیدان کو وہم و گمان بھی نہ تھا۔

اگرچہ میں اس کا قائل نہیں کہ وضع الفاظ کی بنیاد حکایت صوتی کے اصول پر ہے لیکن اگر کوئی اسی کو کمال سمجھتا ہی تو آیئے اور دیکھیے کہ یہ کمال بھی عربی ہی میں کامل ہے ؎

آں کہ می گویند آں بہتر زحسن
یار ما ایں دارد و آں نیز ہم

مباحث مذکورۂ بالا کے بعد یہ فیصلہ نہایت آسان ہی کہ استقرا کا اصول اور فلسفہ کی حقیقت کس کے تحقیق میں پائی جاتی ہی۔ اگرچہ میرا یہ دعویٰ نہیں کہ میں لغت کا فلسفہ بیان کرتا ہوں اس لئے کہ جو کچھ کہا گیا ہی وہ لغت و اشتقاق کے مسائل ہیں صرف کی مختصر کتابوں میں بھی اس کا ذکر ہی۔

فن تجوید کی ضرورت کی تعلیل

ہر عربی خواں اس قدر ضرور جانتا ہی کہ حروف کا اپنے مخارج سے ادا کرنا نہایت ہی ضروری ہی اسی لئے والضالین میں جہاں ادائے ضاد میں فرق آیا جھگڑا کھڑا ہوگیا۔ ظا۔ ذال۔ زا۔ اور ضاد جب کہ اپنے مخرج اور صفات میں باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور عربی حروف کی ترکیب میں مناسبت معنوی کا لحاظ ہی تو پھر حرف کی صوت بدل جانے سے وہ مناسبت باقی نہ رہے گی بلکہ جس صوت سے اُس کی صوت بدلی ہی اب وہ مناسبت سمجھی جائیگی۔

شریعت نے جو تجوید سیکھنے کی شدید تاکید فرمائی ہی اُس کا مقصد الفاظ وعبارت کی ظاہری نمائش و آرائش نہیں ہی بلکہ تغیر معنی سے الفاظ کو محفوظ رکھنا ہی اس نکتہ سے ناآشنا و بیگانہ یہ سمجھتا ہی کہ تجوید ایک بے کار فن ہی نہ اُس کے سیکھنے کی حاجت نہ اُس کی

رعایت کی ضرورت صرف تلاوت و قرأت میں تجوید سے خوبصورتی پیدا ہو جاتی ہے اور بس
حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے۔

لفظ قطن کی دلالت

اب میں لفظ قطن کے متعلق کچھ عرض کردوں تاکہ یہ معلوم ہو کہ قاف و طا کے مجموعہ کا اثر یہاں بھی نمایاں ہے۔ جرجی زیدان اگر بلحاظ اوصاف حروف کٹنے کے معنی قرار دیتا تو لفظ قطن سے روپوش ہونا نہ پڑتا اُس نے حکایت صوتی کو اصول قرار دیا اس لئے صوت قطع لفظ قطن میں معدوم ہو گئی۔ لیکن حقیقت قطع یہاں بھی موجود ہے۔ ہاں قطن کے سوا چیزوں کو کاٹنے والی کوئی خارجی شے پائی جاتی تھی لیکن اس کا قاطع اس کی داخلی چیز ہے یعنی خود روئی۔

روئی کی باعتبار اُن درختوں کے جن میں پیدا ہوتی ہے بہت سی قسمیں ہیں بعض زمین دوز ہوتے ہیں بعض قد آدم تک دراز ہوتے ہیں بعض بہت ہی بڑے بڑے درخت ہوتے ہیں لیکن سب میں امر مشترک یہ ہے کہ وہ پھل جس کے اندر روئی پائی جاتی ہے بطور غلاف روئی پر چڑھا ہوتا ہے جب روئی اُس میں پختہ ہو کر قوی ہو جاتی ہے تو وہ باہر آنے کے لئے زور کرتی ہے۔ اُس وقت غلاف کا منھ پھانک ہو کر پھٹ جاتا ہے اور روئی اُس میں سے باہر نکل آتی ہے۔

روئی کی طاقت اپنے غلاف کو اس طرح پھاڑ دیتی ہے جس طرح کسی دھار دار چیز سے اُس کو قطع کر دیتے۔ حرف نون جس کی ایک صفت غنہ ہے یعنی یہ حرف ناک کے بانسہ سے ادا ہوتا ہے پھر مجہورہ بھی ہے اور متوسطہ بھی اس کا قاف و طا سے ملنا اسی سے مشعر ہے کہ یہاں قطع کا فعل اندر ہی اندر عمل میں آئے گا جیسا کہ نون کا ادا ناک کے اندرونی حصے یعنی خیشوم میں جسے ناک کا بانسہ کہتے ہیں پایا جاتا ہے۔

اب میں اس بحث کو ختم کرتا ہوں۔ ہر پڑھا لکھا آدمی بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ جرجی زیدان نے سفسطہ کا نام فلسفہ رکھا ہے یا نہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ بعض مباحث مکرر ہو گئے ہیں اور بعض مقامات کی وضاحت حد طوالت تک پہنچ گئی ہے اور شاید لطیف طبائع کی ملالت کا موجب

ہو لیکن پھر عرض کروں گا کہ مجبوری یہی تھی کہ یورپ کے کورانہ مقلدوں کو ایک معاند مستشرق کے مغالطۂ سوفسطائیت سے تا بحد امکان بچانا تھا - جرجی زیدان اپنے خیال میں اسے ایک اچھوتا اجتہاد سمجھتا ہے جو یہ تحقیق پیش کردی کہ انسان نے کائنات کی صداؤں کو سن کر بولنا سیکھا اور اس کے الفاظ فی الحقیقت موجودات کے آواز کی محاکات و نقالی ہیں لیکن اُسے معلوم ہونا چاہیئے تھا کہ یہ ایک فرسودہ اور پارینہ خیال ہے جس کی مقبولیت نہ مشرق میں رہی نہ مغرب میں۔

بے شک معتزلہ کا یہ مسلک کچھ عرصہ تک یورپ میں پسندیدگی کی نظروں سے دیکھا گیا۔ لیکن دور آخر کے ایسے علما جو فالالوجسٹ کی جماعت میں صدر تسلیم کئے گئے ہیں اس کی بے اصولی اور سطحیت کے مقر ہوئے۔

ایسا ہی متاخرین نے بھی اسے اضاعت وقت سے تعبیر کیا ہے جو ایک زبان کو دوسری زبان سے مشتق ثابت کرنے میں کوشش کی گئی۔

ایسے اشخاص جو اہل یورپ کے سوا کسی اور کی زبان سے کچھ بھی سننا گوارہ نہیں کر سکتے انھیں چاہیئے کہ پروفیسر میکس ملر کی مشہور کتاب سائنس آف لینگویج کا مطالعہ کریں میرے بیان کی تصدیق ہو جائے گی۔

پانچواں باب

فلسفۂ ارتقاء لسان

زبان اور اصول ارتقا

عربی زبان کے ارتقا کا ایسا کمال جس سے آگے کسی رتبہ یا درجہ کا ہونا خیال میں بھی نہیں آسکتا وہ اشتقاق کبیر ہے لیکن اس سے پہلے مختصر الفاظ میں اُن مراحل ومنازل کا بیان کردینا ضروری ہے جو زبان کے متعلق محققین علماء السنہ نے اپنی تصانیف میں بیان کئے ہیں تاکہ یہ واضح ہوجائے کہ اشتقاق کبیر ترقی کی ایسی آخری منزل ہے جہاں پہونچکر قوت وہمیہ بھی یہ تجویز نہیں کرسکتی کہ زبان کے کمال کے لئے اب اور کیا ہونا چاہیئے۔

(۱) اس دور کے علماء السنہ تقریباً اس پر متفق ہیں کہ زبان کی تاسیس حکایت صوتی کے اصول پر ہے۔ اُن کا بیان ہے کہ انسان وہی بولی بولتا ہے جس بولی کو وہ اپنے روز ولادت سے سنتا ہوا زبان کھولتا ہے۔ ایران کی زبان فارسی، عرب کی عربی، انگلینڈ کی انگریزی اور فرانس کی فرانسیسی ہے۔ انسان کا جو بچّہ جہاں پیدا ہوگا اُس کے کان اُسی بولی کو سنیں گے جسے اُس جگہ کے باشندے بولتے ہونگے۔ ایک ہندی بچّہ اگر عرب میں پیدا ہو یا پیدائش کے بعد حواس کے آغاز عمل سے پہلے وہاں پہنچ جائے تو باوجود اس کے کہ ماں اور باپ اس کے ہندی ہیں اور صدیوں سے اس کے خاندان کی زبان ہندوستان کی زبان ہے لیکن یہ بچہ اپنے گردوپیش چوں کہ عربی سنتا ہے اس لئے یہ اُسی کی حکایت کرے گا۔ اس ماحول میں اس بچہ کی زبان عربی ہوگی اس کی مادری زبان ہندی اس کے لئے اس وقت ایسی ہی اجنبی ہے جیسا کہ عربی النسل کے لئے ہندی بیگانہ ہے

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر انسان کی اولاد کسی ایسی جگہ پر پرورش پائے جہاں کوئی نہ آدمی ہو نہ آدم زاد وحوش وطیور چرند وپرند درخت اور بوٹی کے سوا کسی بنی نوع انسان کا وہاں نشان وپتا تک نہ پایا جائے تو وہ بچّہ جوان ہو کر بلکہ بوڑھاپے تک بھی بولنے پر قادر نہ ہوگا اُس کے منھ سے آواز نکلے گی جذبات واحساسات کے اختلاف سے اُس آواز کے زیر وبم میں بھی اختلاف ہوگا۔ لیکن انسانی آواز سے وہ مشابہ نہ ہوگی بلکہ جیسی آواز اُس نے اپنے گرد وپیش سُنی ہے اُسی کی نقالی یہ کر رہا ہوگا۔

(۳) تیسری دلیل یہ ہے کہ کسی ملک کی زبان لے لو اور پھر آج سے سو برس قبل اُس ملک میں جو زبان بولی جاتی تھی اُس کو سامنے رکھ کر موجودہ سے مقابلہ کرو تو ماضی وحال میں تمھیں تغیر کا کافی نمونہ نظر آئے گا۔ جو زبان آج بولی جا رہی ہے آیندہ نسلوں کی یہ زبان نہ ہوگی۔ ہر صدی کا دور جب ختم ہوتا ہے تو زبان میں ایسی تبدیلی پیدا کر جاتا ہے کہ ایک دوسرے کے مقابلہ میں اجنبی اجنبی سے معلوم ہوتے ہیں۔

دلائل ثلاثہ کا ماحصل

ادلۂ ثلاثہ مذکورہ اگرچہ ایک ہی اصول پر قائم کی گئی ہیں لیکن یہ دلیل ایک امر زائد کو بھی ثابت کرتی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابتدا میں انسان کی آواز محض کائنات کی صداؤں کی نقالی تھی آہستہ آہستہ نقل اصل سے زیادہ واضح ہوتی گئی تا آں کہ ایک منزل پر پہونچ کر آواز کو زبان کا لقب مل گیا جہاں سے بحیثیت زبان اس کی ترقی کا دور شروع ہوتا ہے آواز سے زبان کے مرتبہ تک پہونچنے کے لئے قرنہا قرن گزرے ہیں جس کی مدت کا اندازہ بھی نہیں کیا جا سکتا اسی طرح ترقی کی منازل طے کرنے میں زبان کو جو مدید زمانہ درکار ہوا ہے وہ بھی قیاس سے باہر ہے۔

سمجھنے اور سمجھانے کے لئے اسے چار دور پر منقسم کر لینا چاہیے (۱) طبعی (۲) تقلیدی (۳) صوتی (۴) نطقی۔

دور طبعی کا آغاز

دنیا میں پہلا دور انسان کی زندگی کا ویسا ہی گزرا ہے جیسا کہ حیوان

لایعقل کی زندگی بسر ہوتی ہے۔ نہ پہننے کے لئے اس کے پاس لباس تھا نہ کھانے کے لئے غذا تھی نہ رہنے کے لئے مکانات تھے نہ دشمن سے مدافعت و مقابلہ کے لئے آلات حرب موجود تھے نہ بولنے کے لئے زبان تھی۔

بھوک کے وقت درختوں کا پھل، پتہ یا چھال کھا لیتے کبھی کسی جانور کو پتھر سے مار کر اپنے بھوک کی تسکین کرتے پہاڑوں کی کھوہ میں چھپ کر شب بسر کرتے یا درختوں کے نیچے اگر غار مل جاتا تو اس میں گھس کر نیند سوتے۔ ہجوم جذبات کے وقت بے معنی آواز غوغا جیسی منھ سے نکالتے نہ اس آواز کے لئے محل و موقع کی مناسبت تھی نہ اس سے کوئی افہام و تفہیم کا مقصد محض طبیعت کا تقاضا تھا جو بصورت آواز پورا کیا جاتا۔

ضرورت اجتماع انسان نے جنگلی جانوروں کو جب اپنے ابنائے جنس پر حملہ آور ہوتے ہوئے دیکھا تو اسے اپنی زندگی کا خطرہ محسوس ہوا۔ غار اور بھٹ اگرچہ جائے پناہ تھے لیکن موذی حشرات الارض اور درندوں سے محفوظ رہنے کے لئے اس سے زیادہ امن و حفاظت درکار تھی اس ضرورت نے انسان کو اس پر مجبور کیا کہ حتی الامکان یہ اجتماعی زندگی بسر کریں تاکہ ایک دوسرے کے لئے مواقع خطر پر معین و مددگار ہو سکیں۔ انفرادی کمزوری کو اجتماعی قوت سے قوی کرنے کا خیال اسی ضرورت تعاون نے پیدا کیا۔ رفتہ رفتہ انسان کی آبادی اجتماعی صورت کی طرف بڑھنا شروع ہوئی۔

اس وقت سے انسان جہاں کہیں بھی آباد ہوتا، وہاں ابنائے جنس کی موجودگی ضروری خیال کی جاتی۔

اجتماع اور ضرورت مفاہمت لیکن اجتماعی حیات کا تقاضا یہ ہوا کہ باہمی مفاہمت کے لئے کوئی ایسا ذریعہ ایجاد کیا جائے جس کی وساطت سے ایک دوسرے کے مافی الضمیر پر آگاہ ہو کر وہ فوائد حاصل کر سکے جس مقصد کے لئے

انفرادی زندگی کو ہیئت اجتماعی کی شکل میں منتقل کیا گیا ہے۔

اجتماع کا یہ تقاضا جیوں جیوں بڑھتا گیا طبیعت انسانیہ میں اضطرار بھی بڑھتا گیا یہاں تک کہ پہلا واسطہ جو ایجاد ہوا وہ اشارہ تھا پھر لفظ پھر جملہ اور کلام۔

حیوان کا جمود اور ان کا ارتقا

جانوروں کو دیکھو گے کہ اپنی حرکات اور اپنے آواز کے تغیر انداز سے اپنی کیفیت دلی کا وہ اظہار کرتے ہیں لیکن اُس آواز میں لفظ تک ترقی کرنے کی قابلیت مفقود رہی۔ نیز اُن کے اعمال و افعال اور حرکات اعضاء میں بھی بجائے تنوعات ایک ہی نوعیت پر سکون و قرار رہی۔ اس لئے نہ تو اُن کے اعضا کے اشارے زیادہ مفید ہوئے نہ اُن کی آواز نے افہام و تفہیم کے دائرہ کو وسیع کیا اس لئے باوجود اجتماع وہ جس کے مقابلہ میں کمزور تھے کمزور ہی رہے اور مفاہمہ کا وہ واسطہ جسے اپنے وجود کے ساتھ لائے تھے اُس پر کچھ اضافہ نہ کر سکے۔

لیکن انسان جس میں تقلید و اختراع کی قابلیت تھی اس نے اپنی انھیں دونوں استعدادوں سے ایسا کام لیا کہ آج اس کا تمدن اس کی معاشرت اس کی گفتگو اس سے ابا کرتی ہے کہ اس پر ایسی پستی اور بے شعوری کا زمانہ گزر چکا ہے۔

دور تقلیدی

انسان اپنے انفرادی اور ابتدائی دور میں حیوان اور دیگر موجودات کی آواز سنکر محاکات کرنے کا سبق پڑھ چکا تھا لیکن اجتماع نے ایک درس اشارہ کا اسے اور پڑھایا۔

اقسام اشارہ

اشارہ کی دو قسمیں ہیں ایک اختیاری دوسرا اضطراری خوشی رنج راحت اور کرب وغیرہ وغیرہ کیفیات نفسی کے وقت چہرہ کا تغیر اعضا کی حرکت اضطراری کی قسم ہے جب ان کیفیات کی حکایت مفقود ہوتی تو چہرہ و اعضا میں اُسی نقل کو اُتار کر اُس کیفیت سے خبردار کرتے۔

گونگے کی مثال

اشارۂ اختیاری وہ کہ محکی عنہ کی شکل بوساطت اشارہ ظاہر کی جائے

جیسا کہ گونگا جب کسی امر کا اظہار کرنا چاہتا ہے تو اپنے مشارالیہ کی شکل اپنے اشارہ سے قائم کرتا ہے مثلاً گھونگھٹ یا برقع یہ اُس کا اشارہ عورت کے لئے ہے۔ مونچھ داڑھی کا اشارہ مرد کو بتاتا ہے لیکن غیظ و غضب کے وقت چہرے کا کھچاؤ، پیشانی پر بل، بھوؤں کا تننا یہ اشارہ اضطراری ہے اس کی حکایت گونگا جب کرے گا تو چہرے کو قصداً عبوس بنائے گا۔

وضع الفاظ سے قبل انسان گونگے تھے اس لئے گونگوں کی طرح اشارات سے کام لیتے یہی اختیاری و اضطراری اشارات اُن کے مافی الضمیر کے لئے ترجمان تھے اگرچہ ابتدا ابتدا میں اشارے کم تھے لیکن آہستہ آہستہ کچھ عرصہ بعد ان میں ایسی ترقی ہوگئی کہ اشیاء خارجیہ سے بڑھکر ہر طرح کے خیالات و جذبات وغیرہ بلا تکلف اشارہ سے ظاہر کردیئے جاتے تھے۔

اشارہ کی کوتاہی

اشارہ کی ایجاد پھر اس کی افزونی نے بہت بڑی حد تک اظہار مافی الضمیر کے لئے سہولت پیدا کردی تھی لیکن مشکل یہ تھی کہ اس کے لئے مشاہدہ ضروری تھا۔ شب کی تاریکی یا کسی حجاب کے عارض ہوجانے سے باہمی گفت و شنود نہیں ہوسکتی تھی اس لئے انسان اپنا قدم آگے بڑھانا چاہتا تھا تاکہ تاریکی اور حجاب میں بھی ایک دوسرے سے عرض مدعا کرسکے ورنہ اگر یہ مجبوری نہ ہوتی تو آج بجائے الفاظ و لغات اشارات ہی اشارات ہوتے۔

مفاہمت صوتی

اشارات وافر ہوکر بھی جب کہ انسان کی دشواریوں کو مفاہمہ کے باب میں حل نہ کرسکے تو پھر جو طبعی آواز اپنی یا غیر کی مسموع ہورہی تھی انسان نے انھیں کی محاکات کو استعمال کرنا شروع کیا مثلاً تکلیف کے وقت آہ کا کلمہ بے ارادہ زبان سے نکل جاتا ہے اور اس کا باعث محض طبیعت ہوتی ہے اب انسان نے اسی لفظ کو ہر اُس موقع پر استعمال کرنا شروع کردیا جہاں ناپسندیدگی یا ناراضی کے اظہار کا موقع آتا۔ اسی طرح جانور جو مختلف حالات میں آواز نکالتے ہیں اُن کی آواز کی نقل کو اُس حالت کے موقع پر حکایت کرکے اُس حال کا ترجمان بنایا۔

مثلاً کتا جب اپنے مالک کو دیکھتا ہے تو ایک ایسی آواز نکالتا ہے جسے نہ بھونکنا کہہ سکتے ہیں
نہ ہانپنا انسان نے اس آواز کا نکالنا اس موقع کے لئے اخذ کیا جب کہ کوئی ایسا شخص آجائے
جس کا آنا خوشی کا باعث ہو اس طرز کی آواز جب کوئی نکالتا تو دوسرے سمجھ جاتے کہ کسی ایسے
شخص سے ملاقات ہوئی ہے جس کا ملنا موجب مسرت ہے۔

اسی طرح کتا جب اجنبی یا چور کو دیکھتا ہے تو اس وقت بھونکنا شروع کرتا ہے لیکن اس کے
بھونکنے میں تقاطع و تسلسل کا ایک خاص انداز ہوتا ہے جس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کوئی ناخوشگوار
وجود آگیا انسان نے بھی دشمن یا موذی جانور سے خبردار کرنے کے لئے اس طرز آواز کو
ذریعہ بنایا۔

غرض اسی طرح آواز کی حکایت کا سلسلہ مافی الضمیر کے اظہار کے لئے ایجاد ہوتا رہا
یہی آواز کبھی جذبات و خواہشات کا اظہار کرتی اور کبھی اس موجود پر بھی دلالت کرتی جن کی آواز کی
یہ حکایت ہوتی۔ مثلاً اگر کتا کہنا ہوتا تو اس کے لئے بھی بھونک دینا کافی تھا۔ لیکن ہنوز اشارات
کی ترجمانی متروک نہیں ہوئی تھی۔ کہیں حکایت صوتی سے کام لیتے اور کہیں اشارات سے۔

جس طرح گونگے کی ذات اشارہ سے گفتگو کرنے کا نمونہ ہے ایسا ہی حکایت صوتی کی یادگار
ہر بچہ نوزائیدہ میں موجود ہے اسے دیکھ کر اس قیاس کی تصویب کی جا سکتی ہے۔

بچہ ابتدا میں اشیاء کو یا تو قصد و اشارہ سے بتائے گا یا اس کے آواز کی نقل اوتار کر
بتا بتائے گا۔ لیکن اظہار مدعا کا یہ طریقہ دیرپا یوں نہیں ہوتا ہے کہ اس کے والدین اور دوسرے
اشخاص الفاظ کا ذخیرہ لئے ہوئے اس کے گرد و پیش موجود رہتے ہیں اور ہر موقع پر الفاظ کا القا
اس کی طرف ہوا کرتا ہے اس لئے زبان میں قوت آتے ہی بچہ الفاظ بولنا شروع کر دیتا ہے۔

اس وقت لغت و زبان کو موجودہ ترقی یافتہ شکل میں دیکھ کر یہ کہنا کہ جماد و حیوان کی صوت
و صدا مجلّٰی و مصفّٰی ہو کر اس مرتبۂ کمال تک ترقی پا کر آگئی کہ اب لغت کی تدوین و تالیف کی وسعت
بھی اس کی سمائی کے لئے ناکافی ثابت ہو رہی ہے، ایک ایسے حیرت انگیز ارتقا کا نمونہ ہے جسے

عقل باور کرنے سے پس وپیش کرتی ہے لیکن اگر خود ذات انسان اور اُس کی تمام ضروریات
و مایحتاج پر نظر ڈالی جائے تو یہ حیرت دور ہو کر عقل کو اس تحقیق سے آشنا بنادے گی۔

انسان کا موجودہ تمدن اور اس کی معاشرت کی رنگینی دیکھ کر کسے اس کا خیال گزر سکتا ہے
کہ ایک عہد اس پر ایسا بھی گزرا ہے جب کہ اس کے رزم و بزم کا کل سامان ایک چمڑے کا ٹکڑا
تھا دن کے وقت چمڑا تہمد کا کام دے کر ستر پوش ہوتا رات کو بستر، سردی میں لحاف، جنگ میں ڈھال،
بارش کے موقع پر چھاتا، کسی چیز کو سمیٹ کر اُٹھا لانے کے لئے برتن اور غار کا منھ بند کر دینے
کے لئے کواڑ وغیرہ وغیرہ تھا۔

لیکن یہ حقیقت و واقعہ ہے کہ انسان پر ایک ایسا عہد گزرا ہے کہ بہت سی ضرورتیں صرف
ایک چیز سے پوری ہوتی تھیں رفتہ رفتہ ہر ضرورت کے لئے ایک ایک علحدہ چیز مہیا ہوتی گئی۔

یہی حال زبان کا بھی ہے ابتدا میں ایک صوت سنی گئی کچھ دنوں اُس کی حکایت ہوتی رہی
پھر انسان کے آلۂ صوت کی نزاکت و لچک نے اس حکایت پر صیقل و جلا شروع کی یہاں تک
کہ آئندہ چل کر آواز نے لفظ کی صورت اختیار کر لی۔

اس وقت ایک ہی لفظ کی دلالت بہت سے معنی پر ہوتی تھی۔ یہی اسم تھا۔ یہی فعل، یہی مصدر تھا،
یہی مشتق، یہی اسم ظرف تھا اور یہی اسم آلہ۔ کسی ایک مفہوم پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا اور
اُس مفہوم سے جو جو چیز متعلق ہوتی، اُن سب پر بھی یہی لفظ بولا جاتا تھا ہاں جس طرح حکایت صوتی
عہد بعہد ترقی کرتے ہوئے لفظ کے مرتبہ تک پہونچی ہے لفظ بھی عہد بعہد ترقی کرتا ہوا اسم
فعل اور مصدر و مشتق تک پہونچا ہے۔

اس دور تمدن و تہذیب میں بھی ایسے انسان کا گروہ پہاڑوں جنگلوں میں ملے گا کہ
اگر انھیں شائستہ تعلیم یافتہ متمدن انسان میں لا کر کھڑا کر دیجئے تو ایک دوسرے کو اپنا شریک
نوعی کہنے سے انکار کرے گا۔ ان جنگلیوں اور وحشیوں کو دیکھ کر انسان کی ابتدائی معاشرت
کا نقشہ سامنے آجاتا ہے جب کہ کہیں روئے زمین پر تمدن کا نام و نشان بھی نہ تھا۔

ایسا ہی بعض اکناف عالم میں ایسی آبادیاں موجود ہیں جو اس دعوے کی کافی دلیل و شہادت ہیں کہ زبان و بیان بھی اپنے ارتقا میں انھیں قوانین کی پابند ہے جن قوانین کی حکومت تمدن کے سارے شعبوں میں کارفرما ہے بلکہ خود ذات انسان میں بھی اسی ارتقا کا جلوہ ہے۔ انسان بھی حقیقت انسانیت اور نوع انسانی تک اسی طرح درجہ بدرجہ ترقی کرتا ہوا پہونچا ہے۔

وسط امریکہ کے جنوبی باشندے اور بعض حصص آسٹریلیا کے بسنے والے اب سے کچھ پہلے اور افریقہ کے بعض اطراف کے ساکنین اس وقت بھی ایسے پائے جاتے ہیں جن کی زبان و بیان کا مطالعہ اصول ارتقا کی تصدیق و تصحیح کرتا ہے۔

ان علاقوں کے باشندے اپنے پاس الفاظ کا ذخیرہ بہت ہی تھوڑا رکھتے ہیں گفتگو کے وقت الفاظ کی کمی کو ہاتھ پاؤں آنکھ وغیرہ کے مختلف اشاروں سے پورا کر لیتے ہیں۔ کہیں کہیں الفاظ کے اوتار چڑھاؤ میں کمی و بیشی کر کے مختلف معانی کا فائدہ حاصل کرتے ہیں۔ اُن کی گفتگو میں اشارات کا ایک معتدبہ حصہ شامل ہے کہ اگر متکلم کے اعضا مشہود نہ ہوں تو اُن کی گفتگو سمجھی نہیں جا سکتی ہے۔

شمار و اعداد کے الفاظ کی ایسی کمی اُن میں ہے کہ صرف ایک اور دو کے لئے اُن کی زبان میں الفاظ پائے جاتے ہیں تین اور تین سے زیادہ کے لئے انھیں الفاظ کی تکرار کی جاتی ہے۔ یہ تکرار بھی چھ تک پہونچ کر ختم ہو جاتی ہے مثلاً چھ کے لئے دو کو تین مرتبہ کہیں گے (دو دو دو) پانچ کے لئے (دو دو ایک) لیکن اگر سات یا اس سے زیادہ عدد انھیں بتانا ہے تو اس کے لئے نہ کوئی لفظ ہے نہ الفاظ موجودہ کی تکرار بلکہ بہت کہدینا کافی ہے۔

ایسے ہی وہ معنی و مفہوم جس کے لئے کوئی لفظ نہیں تو موجودہ لفظ میں سے جس کو مناسب سمجھتے ہیں اُس کو بولتے ہیں۔ مثلاً دراز و درازی کے لئے اون کے پاس کوئی لفظ نہیں ہے اگر انھیں کسی شئی کو طویل کہنا ہو تو وہ بنڈلی کہینگے گول کہنا ہو تو چاند کہینگے وقس علی ہذا۔

زبان کی یہ بے بضاعتی، پھر اشارات کا دخل شہادت ہے اس بات کی کہ ایک عہد

انسان پر ایسا گزرا ہی جب کہ اشارات سے گفتگو کا کام لیا جاتا تھا پھر آہستہ آہستہ لفظ اشارہ کی جگہ داخل ہونا شروع ہوا جس کے استعمال کا طریقہ یہ تھا کہ ایک ہی لفظ بہت سے معنی پر بولا جاتا تھا پھر الفاظ میں بھی بتدریج وسعت ہوتی گئی۔

دور نطقی ہوسکتا ہی کہ ایک سطحی نظر رکھنے والا مباحث بالا کا مطالعہ کرکے اس نتیجہ پر پہونچے کہ جس طرح ایک بچہ جب کہ اُس کی زبان میں قوّت گویائی پیدا ہوجاتی ہی تو چند مہینوں میں وہ الفاظ بولنے پر قادر ہوجاتا ہی۔ پھر دو چار برس میں مرکب جملے فعل فاعل مفعول مبتدا خبر اور روابط سے آراستہ اُس کے منھ سے نکلنے شروع ہوجاتے ہیں۔ اسی طرح پہلے طبقۂ انسان کو جب آواز کی سماعت محسوس ہوئی ہوگی تو چند سال کے پیہم تقاضاے ضرورت نے انسان کو وضع الفاظ کے لئے مضطر کردیا ہوگا۔ اس لئے پہلے ہی طبقہ نے اپنی عمر کے آخر حصہ تک الفاظ کا موا د ایسا فراہم کرلیا ہوگا جو دوسری نسل کے لئے سرمایہ اور ذخیرہ قرار پاکر افزونی و افزایش کا باعث ہوا ہوگا پھر وہی مجموعہ دو چار نسلوں تک پہونچ کر کامل زبان کی شکل میں نمودار ہوگیا۔

لیکن قانون ارتقا پر جسے بصیرت حاصل ہی وہ اچھی طرح جانتا ہی کہ پہلے طبقہ کو طبعی و خارجی اصوات کے اچھی طرح سمجھنے کا موقع بھی نہ ملا ہوگا چہ جائیکہ اُن اصوات کی محاکات پھر محاکات کے معنی کے مقابلہ میں وضع صرف انھیں مراتب سہ گانہ کے لئے ہزاروں برس اسے درکار ہوئے ہونگے اور سیکڑوں نسلیں بغیر اس مرتبہ تک رسائی پائے ہوئے فنا ہوگئی ہوں گی۔

اُس مقدار زمانہ کا جب کہ سماعت نے حکایت اور حکایت صوتی نے اپنے کو لفظ تک پہونچایا ہی کوئی اندازہ نہیں کیا جا سکتا پھر لفظ میں قلب ابدال نحت اور ترخیم کا اجرا اور اس سے کثرت الفاظ کا ذخیرہ مہیا ہونا پھر اسم فعل اور حرف کے مراتب تک الفاظ کو پہونچانا یہ سارے منازل ایک غیر متناہی سلسلۂ زمانہ کے خواہاں ہیں بلا مبالغہ یہ کہا جا سکتا ہی

کہ لاکھوں برس میں انسان نے گویائی کو درجہ بدرجہ کمال کے اس مرتبہ تک پہونچایا ہے۔

پہلا درجہ وضع الفاظ کا ہے، دوسرا درجہ اسم فعل اور حرف کی وضع وتمیز کا تیسرا درجہ مشتقات کا۔ چوتھا درجہ مشتقات کے اصناف وضع کرنے کا۔ پانچواں درجہ الفاظ کو باہم ترکیب دے کر جملہ بنانے کا۔ چھٹا درجہ اختلاف ترکیب سے اختلاف معنیٰ کا۔ ساتواں درجہ وضع اعراب کا۔ زبان کی آخری ترقی اعراب پر آکر ختم ہو جاتی ہے۔ دنیا کی زبانوں کو دیکھا جائے تو ان میں درجہ بدرجہ ترقی کرنے کے نمونے اس وقت بھی ملیں گے وہ زبان جس نے زیادہ مدارج طے کئے ہیں اُس زبان کے مقابلہ میں جو اُس درجہ تک ہنوز نہیں پہنچی ہے زیادہ کامل سمجھی جاتی ہے۔ چنانچہ وہ السنہ ناکمل سمجھی جاتی ہیں جن میں اعراب کی کمی پائی جاتی ہے اور ایسی زبانیں جن میں اعراب تو ہے لیکن ان کے ردوبدل سے گوناگوں معانی کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے اُس زبان کے سامنے ناقص ہیں جہاں اعراب سے فوائد معنوی حاصل ہوتے ہیں۔ ناقص زبانیں حروف سے اعراب کا کام لیتی ہیں اُن کے یہاں اعراب کی دلالت کسی معنے پر نہیں ہوتی وہاں اعراب صرف لفظ کے تلفظ کا محافظ ہوتا ہے۔ غرض اعراب نہ ہو یا اعراب کی دلالت معنی پر نہ ہو دونوں صورتیں زبان کے نقص وزبونی کی دلیل ہیں۔ ایسی زبان کے متعلق یہ کہا جائیگا کہ ہنوز اسے ترقی کرنا باقی ہے۔

مستشرقین کی تحقیق پر ایک نظر

یہاں تک میں نے کافی وضاحت کے ساتھ اُس بیان وتحقیق کو جسے دنیا کے دور اجتہاد واکتشاف کا تازہ ولذیذ ثمر سمجھا جاتا ہے مختصر الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔ ضخیم سے ضخیم کتاب پڑھکر دیکھ لو ما حصل اس کا یہی ہوگا جو میں نے ملخصاً لکھ دیا ہے۔

اگرچہ یہ کوئی ایسا مسلک نہیں جس کی طرف ابتداءً اہل یورپ کا ذہن منتقل ہوا ہو اس لئے کہ یہ وہی ابو ہاشم معتزلی کا مسلک ہے جس کا ذکر ابتدائے صفحات میں گزر چکا ہے لیکن ہاں اُس مسلک کا احیا اور جدوجہد سے اُس کی پرورش وتنمیہ البتہ وقتاً فوقتاً

علماء یورپ کرتے رہے اور یہی اُن کی سعی و کوشش اُن کا مایۂ ناز طرۂ افتخار ہے۔

مجھے اس وقت نہ زبان کی تاریخ کا بیان کرنا مقصود ہے، نہ اُس حقیقت کا پتا لگانا ہے جسے آفرینش زبان و بیان کے لئے سنگ بنیاد کا مرتبہ حاصل ہے، نہ یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ کون سی زبان اصل ہے اور کون کون زبانیں فرع ہیں، نہ بابل و نینوا کے کھنڈروں میں بھٹکتے پھرنے کی حاجت، نہ مقابر وغیرہ کے کتبات پر دیدہ ریزی کی ضرورت، نہ اصل و فرع میں مجانست کی جستجو، نہ ایک فرع کو دوسرے فرع کے پہلو بہ پہلو قائم کرنے کی آرزو۔ یہ کام اُس کا ہے جو توہمات و بے بنیاد مفروضات پر مقصد فاسد حاصل کرنے کے لئے دماغ پاشی اور دیدہ ریزی کو تحقیق انیق اور اچھوتا اجتہاد جانتا ہے اور اسے علم بالآثار کے خوش نوا لقب سے ملقب کر کے ماؤف دماغ سے خراج تحسین وصول کرنا چاہتا ہے۔

بلکہ میرا مدعا صرف اس قدر ہے کہ کمال کا جو معیار زبان کے لئے قرار دیا جائے عربی زبان اُس میں ایسی کامل ثابت ہوگی کہ دوسری زبانیں اُس کے مقابلہ پر لائی نہیں جا سکیں پھر اس مرتبہ کمال میں جو خصوصیات اور آئین و ضوابط کی مراعات یہاں ہوگی اُس سے ظاہر ہوگا کہ عربی قدامت میں بھی اس قدر آگے بڑھی ہوئی ہے کہ دوسری زبانیں اس کے سامنے اپنی قدامت کا بھی دعویٰ کر نہیں سکیں۔

میں اپنا مذکورۂ بالا دعویٰ قبروں اور کھنڈروں کے کتبوں یا توریت کی عبارتوں سے ثابت کرنا نہیں چاہتا اور نہ توہم و تخیل کو تاریخ و تحقیق کہہ کر دعوے کا کوئی حصہ تسلیم کرانا چاہتا ہوں بلکہ زبان کے انتہائی ارتقا و کمال اور اُس کے مستحکم اصول و ضوابط کو پیش کر کے یہ ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ جس زبان نے یہ سارے مدارج ترقی کے طے کئے ہوں اُس کو اس درجۂ کمال تک پہونچنے کے لئے بہ نسبت اُن زبانوں کے جن کی رسائی اس درجہ تک نہیں ہوئی جن کے قوانین و ضوابط ایسے مستحکم نہیں ہوئے، زیادہ عرصہ گزرا ہوگا۔ اس لئے عربی زبان کا کمال اگر اُس کے کامل ہونے کی دلیل ہے تو پھر یہی کمال اُس کی قدامت پر بھی شاہد عادل ہے۔ غرض زبان کے کمال و

قدامت پر خود زبان ہی شہادت دے گی اس کے سوا کسی خارجی گواہ کی حاجت نہیں ؎

آفتاب آمد دلیلِ آفتاب

حواس ظاہری و باطنی انسان میں پانچ حواس ظاہر ہیں اور پانچ باطن۔ باصرہ، سامعہ شامہ، ذائقہ اور لامسہ یہ تو حواس ظاہر ہیں اور ایسے ظاہر کہ نہ ان کے مقام و محل بتانے کی حاجت نہ ان کے وظائف بیان کرنے کی ضرورت

نیز یہ بھی ظاہر ہی کہ ہر حاسہ کا ادراک جداگانہ ہی اور ہر ایک کا ان میں سے دائرۂ عمل علیحدہ کسی کا اگر ایک حاسہ ضائع ہو جائے تو دوسرا حاسہ اُس کا قائم مقام ہو کر نہ تو اُس حاسہ کے مدرکات کا ادراک کر سکتا ہی نہ اُس کے دائرۂ عمل میں آنے کی کوشش۔ مثلاً اگر سننے کی قوت سلب ہو جائے تو بقیہ چار حواسوں سے نہ تو آواز سنی جا سکتی ہی نہ یہ قویٰ مسموعات کی سرحد تک پہونچ سکتے ہیں۔ اس کا سبب صرف یہ ہی کہ ہر ایک اپنے اپنے محسوس میں محصور ہی حس مشترک خیال وہمیہ حافظہ اور متصرفہ یہ حواس باطن ہیں مختصر الفاظ میں ان کے اعمال اور ان کا مقام سمجھ لینا ضرور ہی حکما نے انسان کے دماغ کو تین حصوں پر منقسم کرکے ہر حصہ کا نام بطن رکھا ہی جسے تجویف بھی کہتے ہیں ان میں سے پہلا اور تیسرا بطن بڑا ہی رہا دوسرا بطن وہ محض دہلیز و گزرگاہ ہی۔ اُن کی تحقیق ہی کہ بطن اول کا مقدم حصہ حس مشترک کا مقام ہی اور موخر حصہ خیال کا محل ہی۔ تیسرے بطن کے مقدم حصے میں قوت وہمیہ ہی اور اس کے آخری حصہ میں حافظہ۔ اوسط بطن (جو بمنزلۂ دہلیز ہی) قوت متصرفہ کا اس سے علاقہ ہی اس کے گوناگوں تصرفات کے لحاظ سے اس کے تین نام ہیں: متصرفہ، متخیلہ اور مفکرہ حواس باطن کا مقام اور اُن کے اسما جب معلوم ہو چکے تو اب ان کے اعمال ملاحظہ ہوں:

حس مشترک جزئیات محسوسہ کی جتنی صورتیں حواس محسوس کرتا ہی یہ سارے صور حس مشترک میں چھپتے جاتے ہیں اسی لحاظ سے اُس کا دوسرا نام لوح النفس ہی۔

خیال مدرکات حس مشترک کا یہ خزانہ ہی حس مشترک میں جو صورت چھپتی ہی خیال اُسے محفوظ

رکھتا ہے اسی رعایت سے اس کی جگہ حس مشترک سے قریب واقع ہوئی ہے۔

وہمیہ معانی جزئیہ کا ادراک اس قوت کا وظیفہ ہے صور محسوسہ حس مشترک سے مخصوص ہیں اور معانی جزئیہ قوت وہمیہ سے بکری کے بچہ کو اپنی ماں سے جو محبت ہے یا بکری کے ساتھ جو بھیڑیئے کی عداوت ہے ایسے معانی جزئیہ کا ادراک قوت وہمیہ کا کام ہے

حافظہ معانی جزئیہ جنھیں وہمیہ ادراک کرتی ہے قوت حافظہ اُسے محفوظ رکھتی ہے جو نسبت حافظہ کی قوت وہمیہ کی طرف ہے وہی نسبت خیال کی حس مشترک کی جانب ہے۔

متصرفہ مدرکات حس مشترک اور وہمیہ کا یعنی صور محسوسہ اور معانی جزئیہ کا باہم ربط دے کر ملانا اور کبھی جدا کرنا اس کا فعل وعمل ہے دماغ کے بطن اوسط میں اس کا مقام ہے دائمی حرکت اس کی خلقت میں داخل ہے حالت بیداری ہو یا خواب یہ کسی وقت بھی ساکن نہیں ہوتا ہے اسی بنا پر اس کے افعال میں انتظام کا پایا جانا ضروری نہیں سمجھا گیا ہے۔
کبھی ایک ایسا انسان جس کے چار سر ہوں اور کبھی بے سر کا انسان تصور کرنا کبھی ایک ایسی شکل قائم کرنا کہ جس کا نصف حصہ حیوان اور نصف حصہ انسان ہو کبھی شیر میں بزدلی اور بکری میں شجاعت کا وجود فرض کرنا۔ یہ سارے ایر پھیر اسی قوت کے نتائج ہیں ایسے اعمال جب اس سے صادر ہوتے ہیں تو اس کا نام قوت متصرفہ قرار پاتا ہے

متخیلہ لیکن جس وقت نفس بوساطت وہم اس سے کام لیتا ہے تو اُس حال میں محسوسات جزئیہ کی خصوصیات حذف کرکے اس قابل بنا دیتی ہے کہ عقل ماہیت کلیہ کا ادراک کرلیتی ہے اس خدمت کو انجام دیتے وقت اس کا نام قوت متخیلہ ہوتا ہے

مفکرہ اگر نفس بواسطہ قوت عاقلہ اسے استعمال کرتا ہے تو یہی قوت اُس وقت ماہیت کلیہ کو صورت جزئیہ کا لباس پہنا دیتی ہے اور اب اُسے مفکرہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔
یہ موقع توضیح وتشریح یا دلیل وبرہان کا نہیں ہے سلسلۂ کلام کو مربوط کرنے کے لئے اس کی ضرورت تھی کہ حواس باطن کے اسما اور اُن کے وظائف بتا دیئے جائیں تاکہ آئندہ اس بحث

میں جو کچھ کہا جائے اُس کا افادہ وسیع ہو جائے۔

انسان کی ساعت بے شعوری

قابل لحاظ یہ امر ہی کہ حواس ظاہر ہوں یا حواس باطن ان کے عمل کا جب وقت آتا ہی تو وہ نیتجہ کسی تعلیم اور اکتساب کا نہیں ہوتا بلکہ خود اُن کی فطری قابلیت قوۃ سے فعل کی طرف آجاتی ہے۔ حکما کا بیان ہی کہ انسان کا بچہ پیدا ہوتے ہی احساس و ادراک سے کام لینا شروع نہیں کر دیتا ہی بلکہ چند روز اُس پر ایسے گزرتے ہیں کہ بظاہر دوسروں کو حواس عمل کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں لیکن باعتبار واقع اُن کا ذرہ برابر بھی عمل نہیں ہوتا۔ آہستہ آہستہ ایک ایک حاسہ برسر کار آتا جاتا ہی۔

حواس کا دور عمل

سب سے پہلے قوت لامسہ اپنا کام شروع کرتی ہی اس کے بعد باصرہ پھر سامعہ پھر ذائقہ اور سب سے آخر میں شامہ حواس باطن کے ادراک کا آلہ حواس ظاہر ہیں اس لئے بغیر حواس ظاہر حواس باطن بھی کام نہیں کرتے ہیں۔

غرض یکے بعد دیگرے احساس و ادراک کا عمل ظاہر سے شروع ہو کر باطن تک صورت سے معنے تک اور جزئیات سے کلیات تک پہونچتا ہی۔ اس کے لئے صرف زمانہ اور مہلت درکار ہی نہ کہ تعلیم و تعلم۔

یہ امر بداہتہً معلوم ہی کہ یہی ظاہری و باطنی حواس حیوانوں میں بھی کارفرما ہیں حالانکہ وہاں نہ تعلیم ممکن ہے نہ تعلم۔

احساس امر اکتسابی نہیں

اس تحقیق سے یہ معلوم ہوتا ہی کہ حواس کا اپنے وقت پر کام کرنا ایک ایسا عمل ہی جس میں انسان کے کسب و اکتساب کو ہرگز دخل نہیں ان کے حس کرنے کے جو شرائط ہیں جس وقت وہ پائے جائیں گے حواس اپنے محسوسات کا ادراک کریں گے یہاں تک انسان اور حیوان دونوں کی سرحدیں ایک ہیں۔

تمیز اور عقل

ہاں جب آدمی کا بچہ سات برس کی عمر پر پہونچتا ہی تو اس میں ایک اور قوت پیدا ہو جاتی ہی جسے تمیز کہتے ہیں تین برس تک یہ قوت تمیز بڑھتی رہتی ہی پھر

ں برس کے بعد ایک اور قوت پیدا ہوتی ہے جس کا نام عقل ہے۔

ـس ناطقہ اور اُس کے وظائف

اب یہ قوت تمیز اور قوت عقل کا ہی فیض ہے جو انسان کلیات و مجردات کا ادراک کرتا ہے امور معلومہ کو ترتیب دے کر ایک نیا نتیجہ حاصل کرتا ہے اپنی رائے اور فکر سے نئی نئی باتیں پیدا کرتا ہے۔ یہی وہ وظائف ہیں ں کی نسبت نفس ناطقہ کے ساتھ مخصوص ہے اور اسی نفس ناطقہ نے انسان کو جانوروں پر ـرف و امتیاز بخشا ہے ورنہ مشاعر خمسہ ظاہر و باطن میں تو حیوان و انسان دونوں برابر ہیں ـلیم و تعلم سے نہ تو مشاعر فطریہ اور قوائے خلقیہ پیدا ہوتے ہیں۔ نہ ان میں جو قوت عمل ہے وہ ـاہوتی ہے ان کا وجود ان میں قوت عمل یہ سب کے سب پیدائشی و خلقی ہیں تعلیم کا کام ان کی ـبیت در زانت اور ان میں رونق و ابہت پیدا کر دینا نیز مفید سے مفید تر عمل کی طرف ـل کر دینا ہے اور بس۔

ـیک سوال

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان جس وقت بھی کہ انسان ہوا اُس میں حواس ظاہر بھی تھے اور حواس باطن بھی پھر سات برس کی عمر میں قوت تمیز کا ظہور ہوا ـور دسویں سال سے عقل کی رہنمائی شروع ہو گئی۔ پھر اس کی کیا وجہ کہ انسان قوائے مدرکہ ـں اپنے سارے تر کا جنسی سے زیادہ لیکن احساسات و ادراکات میں محض بے بہرہ۔ کیا ـشاعر اور قوائے مدرکہ تمدن و تہذیب سے پیدا ہوتے ہیں یا ان کی پیدائش تعلیم و تعلم کی ـہین منت ہے۔

ـوع عالی اور نوع ـسافل میں اشتراک و امتیاز

تخلیق انسان کے متعلق دو صورتوں میں جسے بھی تسلیم کریں یعنی یہ کہیں کہ انسان ابتدا ہی سے انسان پیدا ہوا ہے یا یہ کہیں کہ درجہ بدرجہ ترقی کرتا ہوا آخر میں انسان ہو گیا۔ بہر دو حال مجبوراً یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ انسان نام ہے اُس مخلوق کا جو بہ نسبت حیوان کچھ نہ کچھ قوت و ادرا ـیادہ رکھتا ہے۔ حقائق اشیا سے بحث کرنے والوں کا اس میں تو اختلاف پایا جاتا ہے کہ نوع عالی کے

اوصاف مخصوصہ میں سے بعض وصف نوع سافل میں پائے جاتے ہیں یا نہیں لیکن اس کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہوا کہ نوع عالی ان اوصاف سے خالی ہو جو نوع سافل کے لئے ثابت ہیں۔ مثلاً یہ تو کہا گیا ہے کہ قوت لامسہ جسے کیثر گروہ حکما کا لوازم حیات سے جانتا ہے یہ قوت جمادات میں بھی موجود ہے لیکن اس کا کوئی قائل نہیں کہ حیوان یا انسان میں قوت لامسہ نہیں ہے۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ ایسے بدیہی امر سے انکار کرنے کی کیوں کر جرأت کی جاسکتی ہے۔ انسان جب کہ سلسلۂ ارتقا کی بہر دو حال آخری کڑی ہے تو جس وقت مقام حیوانیت سے اس نے قدم آگے بڑھایا اسی لحظہ علاوہ حیوانیت کسی نہ کسی ترقی کا اس میں پایا جانا ضروری ہے۔

اصل حکایت صوتی کا بے اصل ہونا

یا للعجب حیوان تو اپنی حالت ملائم و ناملائم کا اظہار آواز سے کرتے ہوں لیکن انسان مقام انسانیت پر پہونچکر ایسا لاتعقل ہو جائے کہ محض آواز نکالنا بھی آسے اس وقت تک نہ آتے جب تک جانور اور جماد کی آواز کو یہ نہ سنے۔

تماشا یہ ہے کہ ایک طرف تو ایسا عاقل ہے کہ حیوانوں کے اختلاف حال کی تطبیق ان کے اختلاف صوت سے دے کر۔ ایک نتیجہ اخذ کرنا اور پھر اپنے حالات سے تطبیق دینا تو اسے آیا لیکن دوسرا پہلو اس کا ایسا تاریک ہے کہ اپنے آلہ صوت سے کسی آواز کا نکالنا اس کے لئے اس وقت تک ناممکن رہا جب تک اس نے جانوروں کی بولیوں کی سماعت نہ کی۔ طرفگی یہ کہ اس سماعت کے بعد بھی آواز نکالنے پر اسی قدر قدرت ہوئی کہ جو آواز سنی گئی تھی اس کی نقالی کر دی گئی۔

اب نہ معلوم کس جانور کی آواز پہلے سنی گئی اس لئے کہ جس طرح آج دنیا میں بنی نوع انسان کی بولیاں طرح طرح کی ہیں اسی طرح جانوروں کی آوازیں بھی بھانت بھانت، قسم کی سنی جاتی ہیں۔ پھر یہ مسائل بھی قابل تحقیق ہیں کہ جہاں ابتدائی آفرینش انسان کی ہوئی وہاں کتنے قسم کے جانور تھے کس جانور کی صوت انسان کی آواز کا ماخذ ہے اس کے لئے اصوات حیوان میں سے

کسی ایک کی صوت کو ترجیح دی گئی یا ایک ایک دو دو بولی ہر ایک حیوان سے اخذ کی گئی۔
غرض اس تحقیقات پر جس قدر غور کیجیے اس کی بوالعجبی نئی نئی پیچیدگیاں پیدا کرتی جائے گی۔
مثلاً حیوان آواز نکالنے پر قادر ہی لیکن انسان میں اس کی قدرت نہیں۔ حیوان مختلف جذبات کا
اظہار اپنے اعضا اور اختلاف آواز سے کرسکتا ہی۔ لیکن انسان یہاں بھی بے بس و لاچار ہی۔
خواص و لوازم حیوانیت تک میں انسان انسان ہوکر محتاج تعلیم و تعلم ہی۔ لیکن حیوان حیوان رہ کر
بھی محتاج نہیں۔ یہ ترقی معکوس کی نیرنگیاں طرفہ تماشا ہیں!

کیا بچہ جس وقت پیدا ہوتا ہی روتا ہوا پیدا نہیں ہوتا؟ کیا غوں غاں کی آواز اُس کے منھ سے
نہیں نکلتی ہی؟ بداہت شاہد ہی کہ کسی خاص زبان اور اُس کے مخصوص الفاظ کے لئے تعلیم و سماعت
کی حاجت ہی، نہ کہ مطلق آواز کے لئے۔ گونگے جو سننے سے قطعاً عاجز ہیں آخر وہ بھی آواز نکالتے
ہیں وہ کس کی حکایت کرتے ہیں پھر اُن کی آوازمیں بھی اختلاف باعتبار اختلاف جذبات و
حالات پایا جاتا ہی اس سے اعراض و انکار کیوں کر کیا جا سکتا ہی؟

اسی طرح بچہ اگر کسی ملک کی زبان نہ سنے جب بھی اپنی بالیدگی کے ساتھ آواز نکالنے پر
یوماً فیوماً قادر ہوتا جائے گا۔ بے شک منھ سے اُس کے الفاظ نہ نکلیں گے لیکن زیر و بم بلندی و
پستی نرمی و سختی کی رعایت اُس کی آواز میں بھی ہو گی اگر ایسے بچوں کا گروہ کسی جگہ فرض
کر لیا جائے جن کی نشو و نما یوں ہوئی ہو کہ اُن کے کانوں نے کبھی انسانی الفاظ نہیں سنے تو اُن کی
وہی آواز جو کسی گوشۂ عالم کی زبان نہیں کہی جا سکتی اُن کے باہمی مفاہمت و مکالمت کے لئے
بالکل کافی ہو گی جیسا کہ چند گونگے جب ایک جگہ مجتمع ہوتے ہیں تو وہ باہمی مفاہمت اپنی آواز اور
اشارات سے کر لیتے ہیں حالانکہ قوت سامعہ اُن میں مفقود ہوتی ہی۔ پھر اس کی کوئی وجہ نہیں کہ
کالانعام اس اپنی آواز کو سن کر اور سنا کر باہمی گفت و شنود نہ کر سکے۔ ہاں اہل زبان اور
صاحب الفاظ کو اُن کی آواز کچھ نہ سمجھا سکے گی یہ اس لئے کہ اس کے کان مخصوص الفاظ سے
آشنا ہیں اُن کی آواز کے آتار چڑھاؤ سے آشنا نہیں لیکن اس سے اُن کے باہمی افہام و تفہیم میں

نقص لازم نہیں آتا۔ الحاصل محض آواز نکالنے کے لئے اور باہمی مفاہمت کا عنوان قرار دینے کے لئے انسان کو ہوا بارش اور حیوان لایعقل کی درس گاہ میں لے جا کر صوت وصدا کا سبق پڑھانا پڑھے لکھے تعلیم یافتہ اشخاص کا شیوہ نہیں۔

اب جب کہ بداہت اس امر پر شاہد ہے کہ انسان تعلیم الفاظ میں محتاج ہے نہ کہ اصوات و اشارات میں تو پھر بے بنیاد وہمی تحقیقات کا اس شد و مد سے خطبہ کہاں تک صحیح تسلیم کیا جا سکتا ہے اور جب ابتدا ہی غلط ہوئی تو پھر غلط مقدمات سے جو نتائج نکالے جائیں گے انھیں صحت کا مرتبہ کیوں کر دیا جائے گا؟

یہ واقعہ ہے کہ فلسفہ کی پرواز صرف موجودات کی وسیع آبادی میں منحصر ہے لیکن موجودات سے بلند فضا میں جب اسے پہونچایا جاتا ہے تو فلسفہ چکر کھا کھا کر تھک جاتا ہے اور اس گردش میں جو کچھ کہتا ہے وہ اپنے تکان کی حکایت ہوتی ہے نہ کہ حقائق اشیا کی تحقیق ؎

فلسفی رازِ حقیقت نتوانست کشود
گشت رازِ دگر آں راز کہ افشا می کرد

اصل حکایت صوتی پر حکیمانہ نظر

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حکایت صوتی کی جو صوت وصدا بلند کی جا رہی ہے ذرا اس آواز کو بھی کان لگا کر سن لیا جائے تاکہ اس صدا کے با معنی و بے معنی ہونے کا منصفانہ اور عالمانہ فیصلہ ہو سکے۔

یہ حقیقت ظاہر ہے کہ انسان کے پانچ حواس ہیں اور ہر حاسہ کے ادراک کا عالم جداگانہ ہے کان آواز سننے کے لئے ہے۔ دیکھنے سونگھنے چکھنے اور چھونے کے عالم سے اسے کوئی تعلق نہیں۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ انسان کی گویائی یہاں سے شروع ہوتی ہے کہ کانوں نے جو کچھ سنا زبان نے اس کی حکایت کر دی تو پھر لازم آئے گا کہ بقیہ چار عالم جو چار حواسوں سے متعلق ہیں ان کے لئے انسان کوئی لفظ وضع نہ کر سکے اس لئے کہ ان میں سے نہ تو کوئی آواز ہے نہ آواز سے مشابہ پھر ان کا اظہار ہو تو کیوں کر ہو۔ اس وقت طبیعتِ انسان کی کشاکش اور ضیق کا

زرا اندازہ کیجئے۔ چار حواس ہیں جو اپنے مدرکات پیش کر رہے ہیں قوت مدرکہ انھیں ادراک کر رہی ہے۔ اعضا و جوارح پر محسوسات کے ادراک کا اثر مترتب ہو رہا ہے لیکن انسان کے آلاتِ صوت اس بارے میں جنبش تک نہیں کرسکتے۔ اس لئے کہ یہ تو صرف اصوات کی حکایت کرسکتے ہیں نہ کہ محسوسات کی۔

خواہ اس کشاکش اور گھٹن میں انسان کا دم ہی کیوں نہ گھٹ جائے لیکن جب تک حکایت صوتی قلب، ابدال اور ترخیم وغیرہ کے مدارج طے نہ کرے گی اُس وقت تک ان ہر چہار عالم کے لئے کوئی آواز نہ نکالی جائے گی۔

طرفگی یہ کہ قوت لامسہ نے سب سے پہلے اپنا کام شروع کیا تھا تو اس لحاظ سے چاہئے یہ تھا کہ اظہار کی قوت سب سے پہلے ملموسات کی طرف متوجہ ہوتی لیکن ایسا کہا جاتا تو علم و تحقیق کے عین مطابق ہوتا اور اس میں کوئی حیرت کا پہلو نظر نہ آتا اور انوکھی تحقیق کی داد نہ ملتی اس لئے ضرورت اس کی تھی کہ ساری تحقیق علم النفس اور علم الابدان پر پہلے پانی پھیر دیا جائے تاکہ زبان کا فلسفہ بیان کرنے والے کی اہمیت ظاہر ہو اور بے علم دنیا جان لے کہ فلسفہ اور ہے اور زبان کا فلسفہ کچھ اور۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ اس طرح علم و تحقیق سے معاندانہ برتاؤ کر کے جو بات کہی جاتی ہے اُسے تحقیق کے نام سے یاد کرنے کی جرأت کیوں کر ہوتی ہے!!

حیران ہوں کہ ان دونوں میں کسے زیادہ عجیب کہوں آیا محقق کے تحقیق کو یا مقلدین کے تسلیم کو، ایک سے ایک کی حیرت بڑھی ہوئی ہے۔

مشاعر خمسہ میں سے اولیت کا مرتبہ

علم النفس سے بحث کرنے والے فلاسفہ کا کثیر گروہ تو یہی کہتا ہے کہ مشاعر خمسہ ذی حیات کے لئے مخصوص ہیں لیکن بعضوں کا یہ خیال ہے کہ قوت لامسہ ایک ایسی حس ہے جو جمادات تک میں موجود ہے۔ آگ کا شعلہ جو اوپر جانا چاہتا ہے اور ڈھیلا جو اوپر کی طرف پھینکا جائے وہ نیچے کی طرف آنا چاہتا ہے اُن کے نزدیک اس کی علت تامہ میل طبعی نہیں ہے بلکہ لامسہ کے ادراک ملائم و ناملائم کا نتیجہ ہے۔

ڈھیلے کے لئے سطح زمین سے بلندی کا ماحول اور آگ کے لئے پستی وزمین کا ماحول ناملائم ہے۔ اور یہی ناگوار ماحول گوارا کی طرف اُن دونوں کو ے آنے کا باعث ہے۔ آگ بلندی کی طرف گئی اور اپنی حالت ملائم سے جاملی ڈھیلے نے زمین پر پہونچکر گوارہ حالت محسوس کی۔

میں اس وقت اس کا فیصلہ کرنا نہیں چاہتا کہ یہ قول کہاں تک صحیح ہے لیکن اس سے قوت لامسہ کی اہمیت ضرور معلوم ہوتی ہے یہ حس جماد میں موجود تھی وہاں سے ترقی یافتہ ہوکر حیوان میں آئی اور یہاں سے ترقی پاکر انسان میں پہونچی۔

لامسہ کی اہمیت پر شیخ بوعلی سینا کی سند

اسی ذیل میں شیخ بوعلی سینا کی تحقیق جو اُس نے اپنی بے مثل کتاب شفا میں لکھی ہے قابل لحاظ ہے۔ قوت لامسہ کی اہمیت شیخ کی نزدیک اس مرتبہ کی ہے کہ سامعہ اور باصرہ بھی اپنے ادراک ملائم و ناملائم میں اس کے محتاج ہیں اُس کا بیان ہے کہ اگر آنکھ اور کان کی قوت لامسہ کسی وجہ سے باطل ہوجائے یا یہ نقص اُن دونوں میں خلقی ہو تو پھر آنکھ نہ حسن سے لذت گیر ہوگی نہ کریہہ منظر سے اُسے ناگواری پیدا ہوگی۔ ایسا ہی خوش آوازی بلکہ لحن داؤدی اُس کے کان میں بھدی موٹی اور سخت آواز کے مساوی ہوگی اُس کے لئے نہ پہلے میں کوئی لذت ہے نہ دوسرے میں کوئی الم۔ ایسے اشخاص جن کا مذاق صورت وصوت کے حسن و قبح میں کوئی تمیز ذاتی نہیں رکھتا ہے وہ نتیجہ اس کا ہے کہ باصرہ وسامعہ سے اُن کی قوت لامسہ باطل ہوگئی ہے۔

غرض شیخ کی تحقیق میں جہاں تک محض دیکھنے اور سننے کا تعلق ہے وہ تو صرف باصرہ اور سامعہ کا کام ہے لیکن شنیدہ اور دیدہ سے ملائم و ناملائم اور لذت والم کی جو کیفیت حاصل ہوتی ہے یہ نتیجہ ہے قوت لامسہ کا جو سامعہ اور باصرہ دونوں میں موجود ہے۔

اگرچہ شیخ کی اس تحقیق کو آئندہ آنے والے حکما نے تسلیم نہیں کیا امام فخرالدین رازی کی تائید وحمایت بھی شیخ کے مسلک کو مقبول نہ بنا سکی لیکن قوت لامسہ کی اہمیت پر یہ دوسری دلیل کہی جاسکتی ہے۔ اس بیان میں کہ حس لامسہ کا آغاز عمل سب سے پہلے ہوتا ہے سلف سے

خلف تک متفق اللسان ہیں کسی دور میں بھی کسی حکیم نے اس سے اختلاف نہیں کیا رہا یہ مسئلہ کہ اس کی اہمیت کس مرتبہ کی ہے اس میں اختلاف ضرور ہے لیکن خود اس کا مختلف فیہ ہو جانا اس کی اہمیت کی دلیل ہے ؎

کچھ نہ ہوتا تو کچھ نہیں ہوتا
تھا گریباں تو تار تار ہوا

اس مقام پر ان مذاہب کے بیان کرنے سے یہی مقصد تھا کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ مسموعات سے پہلے ملموسات نے اپنا اظہار و بیان چاہا ہو گا مسائل فلسفیہ اسی کی تائید میں ہیں حکماء کے اقوال سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے انسان کو انسان تسلیم کرنے کے بعد گونگے اور بہائم سے بھی کم مرتبہ پر رکھنا حقائق شناسی نہیں بلکہ حقائق پوشی ہے۔

سماعت کی حقیقت

اب ضرورت ہے کہ چند سطروں میں یہ حقیقت بھی ظاہر کر دی جائے کہ انسان کی آواز کی حقیقت کیا ہے اور قوت سامعہ کا اس میں کہاں تک دخل ہے اور اس دخل کی نوعیت کیا ہے۔

کان کی اندرونی سطح پر جو عصبات بچھے ہوئے ہیں وہی آلۂ سماعت ہیں جب کوئی قوت دفعۃً تیزی کے ساتھ اپنی کوفت و کوب سے ہوا کے نظام کو تہ و بالا کر دیتی ہے۔ تو فضائے ہوا میں ایک تموج پیدا ہو کر کان کے اندرونی سوراخ کے حصہ میں پہونچتا ہے۔ یہاں پہونچکر اُس ہوا میں جو کان میں بھری ہوئی اور بستہ ہے اپنے ہی جیسی موج پیدا کر دیتا ہے۔ یہ موج جب اُن بچھے ہوئے عصبات سے ٹکراتی ہے تو قوت مدرکہ بواسطہ عصبات مفروشہ صوت کا ادراک کر لیتی ہے انسان کا یہ فطری اقتضا ہے کہ وہ اپنے احساسات کا آواز کی وساطت سے اظہار و بیان کرے۔

زبان احساسات اور ادراکات کی ترجمان ہے

حقیقت یہ ہے کہ مشاعر خمسہ میں سے جب کوئی حاسہ کسی شے کا احساس کرتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اُس ادراک سے

لذت کی کیفیت پیدا ہوئی ہوگی یا اذیت کی۔ دونوں حالتوں میں کیف کا اثر سارے نظام عصبی میں پھیل کر ایک تغیر پیدا کر دیتا ہی جس کا اندازہ دیکھنے والوں کو بھی ہو جاتا ہی۔ شدت کیف میں اُس شخص کا ایک ایک رگ و ریشہ اثر کا ایسا مظہر و آئینہ بن جاتا ہی کہ باوجود کوشش نہ ضبط کی طاقت رہتی ہی نہ اخفا کی مجال۔ ہاں خفیف کیفیت کے اثر کو البتہ چھپایا جا سکتا ہی اب جب کہ صورت حال یہ ہی تو پھر یہ کیوں کر کہا جا سکتا ہی کہ ادراک نے جو کیفیت پیدا کر دی ہو وہ جلد سے عصبات سے عضلات سے تو ظاہر ہو لیکن زبان سے اظہار صرف اس لئے نہ ہو سکتا ہو کہ اُس کا تعلق آواز سے نہیں ہی حالانکہ شدت کیف کو اعتدال پر لانے کے لئے زبان بہترین ذریعہ و واسطہ ہی۔ غرض جیسا کہ چہرے کا تغیر اعصاب کا تاثر غیر اختیاری ہی ایسا ہی آلات صوت کا صدا نکالنا بھی اضطراری اور غیر ارادی ہے۔

اصواتِ اضطراری مثل آہ اور واہ اس امر کی دلیل ہیں کہ انسان جس کیف سے مکیف ہوتا ہی اُسے الفاظ کے قالب میں ڈھالنا چاہتا ہی حالت اضطرار میں کیفیت کا دفعۃً ہجوم ایسا ہوتا ہی کہ بیساختہ زبان اُس کی ترجمانی کر دیتی ہے لیکن اس ترجمانی میں چوں کہ ارادہ و اختیار کی فرصت نہیں ملتی اس لئے حس اور نطق میں ربط و مناسبت کا بھی لحاظ قائم نہیں کیا جا سکتا۔ مگر اس سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہی کہ محسوسات کا آواز سے اظہار کرنا حیات و زندگی کے لوازم و خواص ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ حاسہ محسوس کرے اور آواز اُس کی حکایت نہ کرے بسا اوقات جب کہ کیفیات کا نفس پر غلبہ و ہجوم ہوتا ہی تو انسان خود بخود بغیر مخاطب و سامع کے بولنا شروع کر دیتا ہی کبھی آہستہ اور کبھی باواز بلند یہ طرز تکلم ثابت کرتا ہی کہ مدرکات و محسوسات کا بیان کرنا انسان کی طبیعت کا اقتضا ہی۔ یہاں تک کہ حالت اضطرار میں خود ہی سامع بننے پر اکتفا کرتا ہی مگر بولنا ضرور ہی۔

سامعہ مترجم اور مترجَم کے لئے میزان ہے

دوسری بات یہ معلوم ہوتی ہی کہ گویائی جب کہ جذبات احساسات اور کیفیات نفسی کی ترجمان ہے نہ کہ صرف ایک حاسہ کے ادراک یعنی مسموعات کی تو اس صورت میں الفاظ کی ہئیت و شکل ایسی

ہونی چاہیئے جس کے سننے سے اُس جذبہ وکیفیت کا شعور ہو جائے جس کی ترجمانی کی جا رہی ہی
قوت سامعہ میں جب ہوائے مکیف پہونچکر مسموع ہوتی ہی تو اُس وقت متکلم اس کا اندازہ کرتا ہی
کہ مترجِم اور مترجَم میں کہاں تک موافقت ہوئی آواز نے جذبات وکیفیات کی کہاں تک تصویر کشی
کی سامعہ الفاظ و معنی کے تطابق وتمثل و توافق وتشبہ کو تول کر وزن کی صحت وحالت وکیفیت
سے خبر دیتی ہی۔

بے شک قوت سامعہ کو وضع لفظ میں بہت بڑا دخل ہی لیکن نہ اس حیثیت سے کہ جانوروں
کی بولی سن کر اُس میں کتر بیونت کرکے الفاظ معنی کے مقابلہ میں وضع کر لئے گئے۔ بلکہ اس حیثیت
سے کہ جو لفظ منھ سے نکل کر کانوں تک پہونچا اُسے سامعہ کی میزان میں رکھ کر دیکھا گیا کہ لفظ
معنی دونوں کا وزن صحیح ہی یا نہیں۔ عدم توازن کی حالت میں کوشش کا سلسلہ اُس وقت تک
جاری رہے گا جب تک میزان صحیح ہو کر دونوں پلّے برابر نہ ہو جائیں۔

موضوع ومہمل کی بحث

اس حقیقت کی یوں تصدیق وتحقیق کیجے کہ لفظ با معنی کو موضوع اور بے معنی کو
مہمل کہتے ہیں یعنی جو لفظ اپنی ذات میں معنی کا اثر و نشان رکھتا ہی وہ تو موضوع
ہی اور جو لفظ ایسا ہی کہ حروف سے ترکیب پا کر ہیئت لفظی کی شکل میں تو
آگیا لیکن معنی سے اُس کی ذات خالی ہی تو اُسے مہمل کہیں گے۔

اب اگر لفظ کے ساتھ معنی نہیں لپٹا ہی اور خود نفس لفظ سے معنی ومفہوم سمجھا نہیں جا سکتا
تو پھر موضوع ومہمل کی تقسیم علمی بصیرت پر نہ ہوگی بلکہ یہ ایک تقسیم اتفاقی ہوگی جسے بخت واتفاق نے
موضوع ومہمل کی طرف منقسم کر دیا ہی۔

واضع نے بلا لحاظ مناسبت وربط جس لفظ کو کسی معنی کا مقابل قرار دے دیا وہ موضوع
لفظ بن گیا اور جسے کسی معنی کا مقابل قرار نہ دیا وہ مہمل ہو گیا اس صورت میں اُس کا موضوع کہا جانا
اور اس کا مہمل قرار پانا محض اتفاق پر مبنی ہوگا۔ اس کا پورا امکان تھا کہ وضع کرنے والا اگر مہمل کو
اختیار کر لیتا اور موضوع کو چھوڑ دیتا تو صورت واقعہ بدل جاتی اس لئے کہ موضوع ومہمل اخذ وترک کا

ہی دوسرا نام ہے۔

لیکن اگر الفاظ موضوع کی حقیقت یہ ہے تو پھر الفاظ کو مدرکات و محسوسات کا ترجمان کہنا غلط اور صریح غلط ہے۔ کتنی حیرت کا مقام ہے کہ ایک طرف تو محض آواز وہ بھی نہ صرف کامل الحواس انسان کی بلکہ حیوان اور گونگے کی بھی اُس کے ادراکات کی ترجمان ہے اور دوسرا رخ جسے ترقی سے درخشاں وتاباں فرض کیا جاتا ہے وہاں یہ نظارہ دیکھنے میں آتا ہے کہ آواز نے بڑھکر جب الفاظ کی صورت اختیار کی تو ترجمانی کی قابلیت ان سے معدوم ہوگئی اور اب محض واضع کے کرم پر ان کے موضوع ومہمل ہونے کا انحصار ہوگیا۔ ہر پڑھے لکھے آدمی کو معلوم ہے کہ مجاز اور منقول کے لئے معنی حقیقی اور منقول عنہ کے ساتھ ایک گونہ مناسبت کا پایا جانا ضروری ہے جب تک معنی حقیقی ومجازی اور معنی منقول ومنقول عنہ میں مناسبت نہ ہوگی اُس وقت تک مجاز اور نقل صحیح قرار نہ پائیں گے لیکن یہ کیسا ضابطہ ہے کہ خود معنی حقیقی اپنے لفظ سے ایسا بیگانہ واجنبی ہے کہ اس کے لئے کسی مناسبت کا ڈھونڈھنا بھی خطا ہے یہاں صرف واضع کا وضع کر دینا ہر علاقہ ومناسبت کا ضامن وکفیل ہے۔

کیا واضع کا منصب جلیل ورفیع ہر اُس شخص کو دے دیا جائے گا جسے تقدم زمانی یا سبقت نے یہ موقع دے دیا کہ وہ کسی لفظ کو کسی معنی کا مقابل قرار دے دے اگر وضع، واضع اور موضوع کے یہ معنے قرار دیئے جائیں تو خواہ ساری عجمی دنیا اسے تسلیم کرے لیکن زبان عربی اسے ایک لمحہ کے لئے بھی قبول کر نہیں سکتی یہاں معنی حقیقی کا اپنے لفظ سے ایسا ارتباط ثابت ہوتا ہے جس سے واضع کی شان علمی کی بلندی اور لفظ موضوع میں علم کی روشنی اور وضع کے لئے عرفان حقیقت کی قابلیت بداہۃً سامنے آجاتی ہے!!!

چھٹا باب

فلسفۂ اشتقاق

اشتقاق صغیر و کبیر

اشتقاق کبیر کی بحث اس اعتراف پر مجبور کرتی ہے۔ کہ عربی زبان میں جب کوئی لفظ موضوع قرار پاجاتا ہی تو اُس کا با معنی ہونا ایسا مستحکم و مضبوط ہوتا ہی کہ جس پہلو سے اُسے لوٹا پھیرا جائے وہ موضوع ہی رہتا ہی ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف منتقل ہونے پر بھی معنی کا ساتھ نہیں چھوٹتا

ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ سے جب اس طرح اخذ کریں کہ بقاے مادّہ اور ہیئت ترکیبی کے ساتھ اصل معنی بھی باقی رہیں تو اسے اشتقاق صغیر کہتے ہیں جیسے ضَرب سے ضارب اسم فاعل مضروب مفعول مضراب آلہ مَضرُب ظرف یضرب مضارع اور ضَرَبَ ماضی جب بنائیں گے تو یہ سارے صیغے ایک لفظ ضَرب سے ماخوذ ہونگے اور ان سب کا مادّہ (ض ر ب) ہوگا جو اُسی ترتیب و ہیئت کے ساتھ سب میں موجود ہی جس تقدیم و تاخیر کی نسبت سے مصدر میں واقع ہوا ہی اختلاف حرکت یا حرف کے اضافہ سے اُس معنی میں اضافہ کیا گیا ہی جو ضرب میں پایا جاتا ہی اس قسم اشتقاق سے ہر شخص آشنا ہی۔ نیز یہ صنف کچھ عربی سے مخصوص نہیں بلکہ ہر ترقی یافتہ زبان میں یہ اشتقاق موجود ہی۔

عربی سے مخصوص اشتقاق کبیر ہی اس اشتقاق میں حروف مادہ تو وہی ہوتے ہیں لیکن ان کی ترتیب کی ہیئت وہ نہیں رہتی ہی اور اسی ترتیب کی تبدیلی کا نام اشتقاق ہی۔

صغیر و کبیر کا فرق

فرق صغیر و کبیر میں یہ ہی کہ ایک مادہ کی ترتیب قائم رکھ کر جب کوئی حرف زیادہ کریں یا حرکت کو سکون یا سکون کو حرکت سے تبدیل کریں تو یہ اشتقاق صغیر ہی

لیکن جب کسی لفظ موضوع کو اُس کی ساری ہیئت ممکنہ کی طرف تبدیل کرتے جائیں اور ہر تبدیلی میں وہ لفظ بامعنی رہے تو یہ اشتقاق کبیر ہی۔

صغیر میں مادّہ مشتق منہ ہی اور دوسرے کلمات ماضی مضارع ظرف وغیرہ مشتق ہیں لیکن کبیر میں موضوع یعنی بامعنی ہونا بمنزلہ مشتق منہ ہی اور دوسرے کلمات مشتق ہیں گویا صغیر میں اشتقاق حقیقی معنی میں مستعمل ہوا ہی اور کبیر میں بمعنی اصطلاحی جس کا مقصد یہ ہی کہ جب حروف کی ترکیب و ترتیب اس مرتبہ تک پہونچ جائے کہ اُس کی دلالت کسی معنی پر ہوتی ہو تو اب اگر ان حرفوں کی ترتیب بدل بھی جائے تو وہ لفظ تبدیل شدہ مہمل نہ ہوگا بلکہ اُس کا بامعنی و موضوع ہونا ایسا مستحکم ہو گیا ہی کہ اب بھی کسی معنی پر اُس کی دلالت ہو رہی ہوگی تبدیل ہیئت سے تبدیل معنی البتہ ہوگا لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک لفظ موضوع و بامعنی ہیئت کے بدل جانے سے بے معنی و مہمل ہو جائے۔ اشتقاق صغیر میں مشتق منہ کے معنی سارے مشتقات میں جیسا کہ مشترک ہوتے ہیں ایسے ہی اشتقاق کبیر میں مطلق بامعنی ہونا سب میں مشترک ہوگا۔

مادّہ (ق م ر) سے اشتقاق کبیر

(ر ق م ر) ایک مادہ ہی اب اگر اسے ہیئت ممکنہ کی طرف تبدیل کرتے جائیں تو چھ صورتیں اس کی ہونگی (قمر) چاند (رقم) لکھنا (مقر) زہر قاتل (رمق) تھوڑی سی جان جو باقی رہ گئی ہو (قرم) سردار قوم (مرق) شوربا۔

ان چھ الفاظ میں سے ہر لفظ بامعنی ہی اور ساتویں ہیئت کوئی اس کی ممکن نہیں۔ اسی کے ساتھ اگر گہری نظر سے معانی ستہ کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ الفاظ ستہ کے ایک عام معنی ایسے قرار دیئے جا سکتے ہیں جو ہر ایک میں مشترک کا حکم رکھتے ہونگے۔ مثلاً بآہستگی ظاہر ہونا ایک ایسا مفہوم ہی جو ان چھ کے چھ میں پایا جاتا ہی۔ شوربہ آہستہ آہستہ تیار ہوتا ہی۔ سرداری تک پہونچنا بھی تدریج کو بتاتا ہی رمق میں بھی یہ معنی صاف ہیں سانس یا نبض آہستہ آہستہ چل کر اُس کی حیات کو ظاہر کرتی ہی زہر کا جسم میں اثر کرنا اور موت کا ظاہر ہونا محتاج بیان نہیں لکھنے میں حروف کا نقش

بن کر لفظ اور لفظوں سے جملہ کا ظاہر ہونا اور چاند میں آہستہ آہستہ روشنی کا بڑھنا گھٹنا عیاں ہے۔

بالفاظ دیگر اس کی تاویل یوں کر سکتے ہیں کہ جب چند مختلف الحقیقت کو لے کر اُن کے جز مشترک سے سوال کرتے ہیں تو جواب میں اُس کے جنس آتا ہے مثلاً کوئی یوں پوچھے کہ انجیر، ہاتھی، زمرد اور انسان کی حقیقت کیا ہے تو اُس وقت جواب میں وہ جنس واقع ہوگی جو ان سب میں مشترک ہے یعنی جسم اگرچہ یہ جنس انجیر سے ایک درجہ ہاتھی سے دو درجہ اور انسان سے تین درجہ بعید ہے لیکن اس مجموعہ کا جواب صرف یہی جنس ہو سکتا ہے۔ دوسرا جواب ہو نہیں سکتا۔ ایسا ہی ایک مادہ کی تقلیب سے جتنی صورتیں ہونگی وہ اپنے اپنے مقام پر گویا حکم نوع کا رکھتی ہونگی اور ہر نوع کی حقیقت جداگانہ ہوگی لیکن چوں کہ مادہ وہی ہے اس لئے اُس میں ایک نہ ایک مفہوم مشترک بھی نکالا جا سکتا ہے۔

ایک شبہ کا جواب اس جگہ یہ شبہ نہ کیا جائے کہ ایک لفظ قمر ایسا تھا جس کی چھ شکلیں ہو گئیں اور ہر ایک بامعنی بھی ہے اتفاقی طور پر کسی لفظ کا اس صفت کے ساتھ پایا جانا اصل وضابطہ کے لئے دلیل نہیں ہو سکتا لیکن واقعہ جب کہ اس کے خلاف ہو پھر اس شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ یہ قاعدہ ہر جگہ جاری ہوگا الا ایسے مواقع پر جہاں تقلیب سے ایسی ہیئت پیدا ہوتی ہو جو قواعد صرفیہ یا اصول فصاحت کے خلاف ہو اور ایسے مواقع صرف پانچ ہیں مثلاً :

عدم اشتقاق کبیر کا پہلا موقع کلمہ ثلاثی میں عین اور لام ایک جنس ہوں اور اُن کا باہم ادغام ہو گیا ہو مثلاً ضَرَّ، ضَرًّا، مَدَّ، قَدَّ وغیرہ قواعد صرفیہ ان کے تقلیب ستہ سے مانع ہیں۔ یا فا اور لام کلمہ ایک جنس یا قریب المخرج ہوں مثلاً شمس۔

دوسرا موقع دوسرا موقع وہ ہوگا جہاں حرف علت تعلیل یا حذف کا خواہاں ہوگا۔

تیسرا موقع تیسرا موقع وہ کہ ترتیب ایسی واقع ہو جو عربوں میں مقبول نہیں بلکہ متروک ہے مثلاً جیم کے بعد کاف یا عین کے بعد غین یا حا حطی کے بعد غین یا ان کا عکس وغیرہ

چوتھا موقع چوتھا وہ موقع کہ ان حروف سے کلمات تو مرکب ہوتے ہوں لیکن بعض ترتیب غیر فصیح ہو مثلاً خفنع مستعمل ہے اور فصیح بھی ہے لیکن عفخ غیر مستعمل اور غیر فصیح ہے۔ عدم فصاحت نے دوسرے کو متروک الاستعمال میں داخل کر دیا۔

پانچواں موقع پانچواں موقع وہ ہے کہ کلمہ خماسی محض حروف مصمتہ سے ترکیب دیا گیا ہو نہ کوئی حرف اس میں مذلقہ میں سے ہو نہ مطبقہ میں سے ایسا کلمہ بھی غیر فصیح سمجھ کر ترک کر دیا جائے گا۔

بجز ان پانچ مواقع کے ہر صورت میں لفظ چھ شکل اختیار کرے گا اور بامعنی رہے گا پھر ان سب کے ایسے معنی قرار دئے جاسکیں گے جو ہر ایک میں مشترک ہوں۔

یہ مسئلہ ابھی گزر چکا کہ اشتقاق کا صحیح مصداق فی الحقیقت اشتقاق صغیر ہی ہے اس لئے کہ یہاں ایک مادہ سے دوسرا کلمہ ماخوذ ہوتا ہے لیکن اشتقاق کبیر میں کسی ایک کو دوسرے سے نہ مشتق کہہ سکتے ہیں نہ باعتبار واقع وہ مشتق ہے۔ اس لئے کہ قمر نہ رقم سے ماخوذ ہے نہ رقم قمر سے بنایا گیا ہے ان میں سے ہر ایک اپنی ہستی مستقل رکھتا ہے لیکن چوں کہ مادہ ان سب کا ایک ہی ہے اس لئے باوجود اختلاف ترتیب ایک مناسبت باہمی ان میں موجود ہے۔ ترتیب کے اختلاف کا یہ نتیجہ ہوا کہ ہر ایک کے معنی جداگانہ قرار پائے مناسبت کا یہ اثر ہوا کہ ایک مفہوم بعید سب میں مشترک ہوا مادہ کے بامعنی ہونے کا یہ فائدہ ملا کہ لفظ ہر حال میں بامعنی و موضوع رہا۔ مزید اطمینان کے لئے چند اور کلمات ملاحظہ ہوں:

اشکال ستہ کی پہلی مثال (ر ج ب ر) اس مادہ سے جتنے صور منقلبہ بنیں گے قوت کا مفہوم سب میں مشترک ہوگا۔

(۱) جَبَر۔ درستگی یا وہ لکڑی جسے ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھتے ہیں یا مرد دلاور۔

(۲) جِرَاب۔ چمڑے کا ظرف جس میں شے کے محفوظ رکھنے کی طاقت ہو

اسی سے تجربہ ہوا اور آزمودہ کار کو مجرب کہتے ہیں

(۳) بَجَم - جس کی نات قوی ہو

(۴) بُرْج - قلعہ یا قلعہ کا مضبوط گوشہ

بَرَج - جمال کے ساتھ خوب روئی

(۵) رَجَبْ - تعظیم کرنا اسی سے رجب کے مہینے کو رجب کہتے ہیں کہ وہ عظمت والا اور حرمت والا ہے

(۶) رَبَجْ - کارنامہ قابل فخر نہ ہو اور اس پر فخر کیا جائے یعنی زبردستی اس میں قوت پیدا کی جائے

دوسری مثال (ق س و) اس مادہ کے اشکال ستہ میں قوت اور اجتماع کے معنی مشترک ہوں گے۔

(۱) قسوہ - دل کی سختی

(۲) قوس - کمان قوت ظاہر ہے دونوں گوشے ملتے ہیں اس سے اجتماع بھی پایا گیا

(۳) وقس - گھاس جب حد سے زیادہ ہو جائے یا بدی اور برائی جو حد سے گزر جائے

(۴) وَسْق - بفتح واو بارشتر و بکسر واو ساٹھ صاع

(۵) سوق - بازار

(۶) سقو - غیر مستعمل ہے

تیسری مثال (س ل م) اس مادہ کی اشکال ستہ میں نرمی کے معنے مشترک ہوں گے۔

(۱) سمل - پرانا کپڑا جس میں کہنگی و فرسودگی سے نرمی آجاتی ہے

(۲) سلم - قیمت پہلے دے کر نرخ محفوظ کر لینا یا سلامتی و امان

(۳) لمس - چھونا

(۴) لسم - گفتگو میں خاموش ہو جانا

(۵) ملس - نرم ہونا اسی سے ملاست ہے بمعنی تابانی و نرمی محاورہ ہے ملسنی بلسانہ یعنی اُس نے اپنی زبان سے مجھے نرم کرلیا

(۶) مسل - پانی کا جاری ہونا

چوتھی مثال (ق و ل) اس مادہ کی اشکال ستہ میں سرعت و حرکت کے معنے مشترک ہونگے۔

(۱) قول - سکوت کی ضد ہے بولنے میں زبان کی حرکت و سرعت ظاہر ہے۔

(۲) قِلو - ہر سبک چیز، سبکی کو حرکت اور سرعت لازم ہے

(۳) وَقل - پہاڑ پر بہ آسانی چڑھنے والا گھوڑا

(۴) وَلق - دوڑنا

(۵) لوق - روغن ملا کر کھانے کو چکنا کرنا اسی مادہ سے یہ محاورہ ہے فلان لا یلوق یعنی فلاں شخص ایک جگہ ٹھیرتا نہیں۔

(۶) لقوہ - بیماری جس میں زبان یا منھ میں کجی آجائے اور عقاب کی مادہ کو بھی لقوہ کہتے ہیں۔ شکار کرنے میں نر سے زیادہ تیز ہے۔

پانچویں مثال (ک ل م) اس کی اشکال ستہ میں بھی قوت کا مفہوم ہوگا۔

(۱) کَلم - زخم و جراحت اسی سے کلام و کلمہ ہے سامع پر اثر کرتا ہے۔

(۲) کَمل - شے کا پورا اور تمام ہونا قوت کامل کی ظاہر ہے

(۳) لکم - دور کرنا یا سینہ پر گھونسا مارنا

(۴) مکل - کنواں خشک ہو جائے لیکن تھوڑا تھوڑا پانی سوتے سے رستا ہو

(۵) مِلک - شے پر قبضہ و تصرف

(۶) ملک - سرمہ بینائی کو قوت دیتا ہے۔

چھٹی مثال (ک ف ر) اس کی اشکال ستہ میں ناگواری کا مفہوم ہوگا۔

(۱) کفر - بفتح کاف زمین دور دست وبضم کاف ناسپاسی فعلی معنی چھپانا پوشیدہ کرنا

(۲) کرف - بیضہ کا فاسد ہونا یا گدھے کا لید سونگھ کر منھ بگاڑ کر اوپر کو اٹھانا

(۳) فرک - عداوت

(۴) فکر تردد وپریشانی

(۵) رکف - برف باری

(۶) رفک - متروک الاستعمال ہے

ساتویں مثال (س ر ج)

(۱) سَرج - زین (سِراج) چراغ

(۲) سجر - سفیدی سُرخی سے ملی ہوئی

(۳) جسر - پُل

(۴) جَرس - پارۂ ہر چیز

(۵) رَجس - سخت وتند آواز (رِجس) بکسر را ناپاکی

(۶) رسج - متروک الاستعمال

آٹھویں مثال (ل ج م)

(۱) لَجم - کپڑا سینا (لِجام) لگام (لُجام) بدشگونی

(۲) مجل - آبلہ

(۳) جمل - اونٹ
(۴) ملج - بچہ کا منہ میں پستان لیکر چوسنا
(۵) لجم - کنج دہن سے کھانا
(۶) جلم - بکری کا شکنبہ یعنی اوجھ

نویں مثال (م، س، ک)

(۱) مِسک - مشک
(۲) مکس - محصول یعنی ٹیکس
(۳) کسم - عیال کے لئے سختی اٹھانا
(۴) کمس - ترش رو ہونا
(۵) سمک - مچھلی
(۶) سکم - نرم یا آہستہ چلنا

دسویں مثال (م، ل، ح)

(۱) ملح - نمک
(۲) لمح - دزدیدہ نگاہ سے دیکھنا
(۳) حلم - بردباری
(۴) لحم - گوشت
(۵) محل - خشک سال
(۶) حمل - بوجھ

گیارہویں مثال (ع، ل، م)

(۱) علم - جاننا
(۲) لعم - لعاب دہن
(۳) ملع - تیز و سبک چلنا
(۴) لمع - چمکنا یا روشن ہونا
(۵) معل - کام میں جلدی کرنا
(۶) عمل - کام کرنا

بارہویں مثال (ع، ر، ش)

(۱) عرش - تخت و سریر
(۲) رعش - کانپنا
(۳) شعر - بال
(۴) عشر - بفتح عین وشل بضم دہ یک
(۵) شرع - دین و مذہب
(۶) رشع - متروک

تیرہویں مثال (ر، ط، ب)

(۱) رَطب - ترو تازہ
(۲) طرب - خوشی
(۳) بِطر - رائیگاں
(۴) طَبَر - کودنا
(۵) ربط - باندھنا
(۶) برط - متروک الاستعمال

چودہویں مثال (ع، ر، ب)

(۱) عَرَب - مردتازی
(۲) عَبَرَ - اعتماد و اعتبار
(۳) برع عقل و فضل میں غالب
(۴) رَبع - سرائے و بضمتین یعنی رُبع چوتھائی
(۵) بَعُر - مینگنی یا سخت محتاجی
(۶) رُعب - بضم را ڈرانا و بفتح را سحر و افسوں

پندرہویں مثال (ع ق ل)

(۱) عقل - دانش
(۲) عَلَق - گرانمایہ شے
(۳) لعق - چاٹنا
(۴) لقع - تیز گزرنا یا کچھ پھینکنا
(۵) قَعَل - پست قد منحوس آدمی
(۶) قلع - بکسر قاف یعنی کودن و بضم مضبوط چلنے والا

سولھویں مثال (س ل ب)

(۱) سَلب - رفتار سبک
(۲) سَبَل - بارش
(۳) بلس - مرد بے خیر
(۴) لبس - پوشش
(۵) لسب - چاٹنا
(۶) لَبِسل - غصہ سے ترش رو ہونا

سترھویں مثال (ف ر ق)

(۱) فرق - جدائی یا سر کی مانگ
(۲) رفق - نرمی

(۳) فقر - محتاجی (۵) رقف - سردی سے کانپنا
(۴) قفر - زمین خالی (۶) قرف - سخت سرخ

اٹھارہویں مثال (ر ب ق)

(۱) برق - بجلی (۴) قبر - جس میں مردہ دفن کیا جائے
(۲) ربق - وہ ڈوری جس سے جانور باندھیں (۵) قرب - نزدیکی
(۳) بقر - بیل یا گائے (۶) رقب - گردن کا فربہ ہونا

انیسویں مثال (ر ک ب)

(۱) رکب - شترسوار (۴) برک - حوض
(۲) بکر - صبح سویرا (۵) کرب - بے چینی
(۳) ربک - بے حد خودغرض آدمی (۶) کبر - بڑائی

بیسویں مثال (ج ب ل)

(۱) جبل - پہاڑ (۴) لجب - فریاد کرنا یا موجِ دریا کا مضطرب ہونا
(۲) جلب - بفتح جیم خطا گناہ و بضم سیاہیٔ شب (۵) بجل - بہتان
(۳) لبج - بھیڑیئے کو شکار کرنے کا آہنی جال (۶) بلج - سر کی مانگ کشادہ ہونا

اکیسویں مثال (م ک ر)

(۱) مکر فریب (۴) کرم گلے کی مالا
(۲) کمر غورۂ خرما (۵) مرک غمزدہ
(۳) رکم ایک پر ایک رکھ کر ڈھیر کرنا (۶) رمک کسی جگہ قیام کرنا

بائیسویں مثال (ف ر ش)

(۱) فرش - بساط و بستر
(۲) فُحش - بیہودہ گوئی
(۳) شفر - پاؤں کے تلوے سے کسی کو مارنا
(۴) شرف - بلندی
(۵) رشف - تھوڑا پانی جو ڈوں کی تہ میں رہ جائے
(۶) رفش - بیلچہ جس سے زمین کھود کر برابر کریں

تیئیسویں مثال (ش ر ق)

(۱) شرق - آفتاب
(۲) رشق - تیز تیر پھینکنے والی خوبصورت کمان
(۳) رقش - دو رنگ کی روشنائی سے لکھنا
(۴) قرش - بڑی مچھلی جو چھوٹی مچھلی کو کھا جائے
(۵) شقر - کارمقصود و دلچسپی
(۶) قِشر - چھلکا یا پوشش

چوبیسویں مثال (ش ر ب)

(۱) شرب - پینا
(۲) رشب - خم سے پانی نکالنے کے لئے نارجیل مغز سے خالی
(۳) بشر - آدمی
(۴) شبر - بالش
(۵) برش - گھوڑے کے بال پر اصلی رنگ سے غیر دوسرے رنگ کا نقطہ
(۶) دبش - نوجوانوں کے ناخن پر جو سفیدی ظاہر ہوتی ہے

پچیسویں مثال - (د ر س)

(۱) دَرس - مٹانا
(۲) رَدس - پتھر پھینکنا

(۳) سرد - باتصال سند حدیث بیان کرنا یا پیہم روزہ رکھنا
(۴) سلر - سراسیمہ
(۵) درس - نیزہ مارنا
(۶) رسل - متروک الاستعمال

چھبیسویں مثال (د، ر، ج)

(۱) درج - بفتح دال نوشتہ و بضم زیور کا بکس
(۲) ردج - نوزائیدہ گھوڑے کے بچے کی لید
(۳) جدار - مکان یا بن دیوار
(۴) دجر - کاشتکاروں کی کاشتکاری کا ظرف یا آلہ
(۵) رجد - خوشہ کو کھلیان تک لے جانا
(۶) جَرَد - صحرائے بے نبات

ستائیسویں مثال (ع ب س)

(۱) علبس - ترش رو
(۲) عسب - نر کا مادہ پر جست کرنا
(۳) سبع - بسکون با سات عدد و بضم با درندہ
(۴) سعب - شے رواں و دراز
(۵) بعس - بچہ دینے کے سات مہینہ بعد اونٹنی کا دودھ سوکھ جانا
(۶) بسع - متروک الاستعمال

اٹھائیسویں مثال (ع ش ب)

(۱) عشب - گھاس
(۲) عبش - نیکوئی و صلاح
(۳) بشع - کھانا بدمزہ حلق سوز یا مرد ترش رو

(۴) شبع - آسودگی و سیری

(۵) شعب - پہاڑ کی گھاٹی

(۶) بعش - متروک الاستعمال

انیتیسویں مثال (ع ر ق)

(۱) عرق - پسینہ

(۲) عقر - بنیاد و اصل ہر چیز

(۳) رعق - دوڑنے میں گھوڑے کے پیٹ سے جو آواز نکلتی ہے اُس کا سنائی دینا

(۴) رقع - پیوند (۵) قرع - کھٹکھٹانا (۶) قعر - گہرائی

تیسویں مثال (ب ح ر)

(۱) بحر - دریا

(۲) برح - سختی و گزند

(۳) حبر - عالم

(۴) حرب - جنگ

(۵) رحب - کشادہ

(۶) ربح - نفع

اکتیسویں مثال (ن ح ط)

(۱) نحط - تھک کر اونٹ یا گھوڑا جو آواز نکالتا ہے

(۲) نطح - سر سے ٹکر لڑنا

(۳) طحن - آٹا

(۴) طنح - اونٹ کا موٹا ہونا

(۵) حنط - آواز نکالنا

(۶) حطن - متروک الاستعمال

بتیسویں مثال (ب ط ن)

(۱) بطن - شکم

(۲) بنط - بافندہ

(۳) طبن - بفتح طا گردہ وبضم رباب

(۴) طنب - پشت کا نرم و دراز ہونا

(۵) نبط - کنواں کھودنے پر جو ابتداءً پانی برآمد ہو

(۶) نطب - کان پر انگلی سے مارنا

میں سمجھتا ہوں کہ بحیثیت مثال الفاظ مذکورۂ بالا کی تعداد کافی شہادت اس امر کی ہے کہ عربی زبان کا لفظِ موضوع ردوبدل ہو کر بھی بامعنی رہتا ہے۔

اس ذیل میں بظاہر میں نے ۳۳ مادوں کی شکل بدل کر دکھائی ہے لیکن فی الحقیقت کچھ کم دوسو الفاظ ایسے لکھ دیئے گئے کہ جن میں اشتقاق کبیر جاری ہے۔ اس لئے کہ اگر قمر کی چھ شکلیں ہوتی ہیں تو اس کی کوئی وجہ نہیں جو رقم کی چھ شکلیں لکھی جائیں یا رمق کے متعلق یہ دعویٰ نہ کیا جائے۔

یہ اس لئے کہ باعتبار واقعہ اشکال ستہ میں سے نہ کوئی ماخذ و مشتق منہ ہے نہ کوئی ماخوذ و مشتق۔ اس لوٹ پھیر سے صرف اس امر کی طرف رہنمائی منظور ہے کہ لفظ موضوع کا عربی زبان میں پایہ کتنا بلند و مستحکم ہے۔

ترک استعمال کے وجوہ

اگرچہ بعض کلمات کی بعض صورتوں کے معنی لغات متداولہ میں نہیں ملتے ہیں اور وہ نو الفاظ ہیں رفک، رسبج - رشع - برط - رسل سقو - لعش - لبسع - حطن -

(۱) لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ وہ صورت فی الحقیقت بے معنی ہے اس لئے کہ اس وقت تک کوئی کتاب لغت کی ایسی مدون نہیں ہوئی جس نے سارے کلمات عرب کا احاطہ کرلیا ہو۔ یہ زبان ایسی وسیع ہے کہ اسلاف نے آخر میں یہ فیصلہ کر دیا کہ بجز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اور کوئی دوسرا لغات عرب پر کامل بصیرت و احاطہ نہیں رکھتا ہے۔

بعض علماء لغت نے شذو ذو نوادر میں کتابیں لکھ کر الفاظ کا استقصا کرنا چاہا۔ مثلاً

نوادر ابوزید، نوادر ابن الاعرابی، نوادر ابو عمرو شیبانی وغیرہ جمہرہ کے آخر میں ابن درید نے بھی نوادر کا خاص باب منعقد کیا ہے۔ لیکن اب بھی وہی فیصلہ رہا کہ دریا ہم چناں باقی

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ فصیح افصح اور غیر فصیح کی رعایت عربی میں اس درجے ہے کہ بہت سے الفاظ اسی بنا پر متروک ہو گئے اُن کی فصاحت کا پایہ پست ہے مثلاً لفظ کوب جس کے معنی کھلے اور کشادہ مُنہ کا چھوٹا پیالہ ہے۔ یہ لفظ صیغہ واحد کے ساتھ غیر مستعمل اور متروک ہے۔ کہیں فصحا کے کلام میں اس کا استعمال نہیں پایا جاتا ہے لیکن جب اس سے جمع کا صیغہ بنائیں تو اُس وقت یہ فصیح ہوگا اور فصحا کے کلام میں اس کے مورد استعمال کے نظائر بھی ملیں گے قرآن کریم میں ہے ویطاف علیهم بآنیة من فضة واکواب۔ ایسا ہی لب بمعنی عقل غیر فصیح ہے لیکن اس کی جمع الباب فصیح ہے۔ قرآن کریم میں آیا ہے لآیات لاولی الالباب۔ لب کا لفظ اُس وقت فصیح سمجھا جائے گا جب کہ یہ مضاف ہو مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ما رائیت من ناقصات عقل ودین أذهب للب الرجل الحازم۔ یا یہ مضاف الیہ ہو جیسا کہ جریر کے قول میں واقع ہوا ہے ؎

یصرعن ذا اللب لاحراك به

غرض بغیر اضافت یا جمع کے اس کا استعمال صحیح نہیں۔

ایسا ہی بعض الفاظ ہیں کہ مفرد اُن کا فصیح ہے اور جمع غیر فصیح۔ مثلاً جملہ مصادر واحد ان کا فصیح اور جمع غیر فصیح یا مثلاً لفظ ارض بمعنی زمین اس کی جمع اراضی یا ارضات غیر فصیح بلکہ متروک الاستعمال ہے یا بقعه اس کی جمع بقاع ہے واحد فصیح ہے لیکن جمع بغیر اضافت غیر فصیح ہے۔ فصحا صرف بقاع نہیں کہیں گے بلکہ اس کی اضافت ارض کی طرف کرکے بقاع الارض کہیں گے۔

اسی طرح بعض الفاظ ایسے ہیں کہ بصیغۂ تثنیہ اُن کا استعمال جاری ہے لیکن اُن کا واحد متروک الاستعمال ہے مثلاً حنانیك بمعنی تحنین بعد تحنین اور لبیک و

سعد یک یا مذروان اثنان اور انثیان وغیرہ وغیرہ۔

بعض الفاظ ایسے ہیں کہ جمع اُن کا مستعمل ہے اور واحد اُن کا ایسا متروک ہے کہ یہ بتانا بھی مشکل ہو گیا کہ ان کا واحد کیا ہے مثلاً خلابیس ایسی چیز جس کا کوئی نظام نہ ہو۔ شماطیط گھوڑوں کا گلہ۔ اساطیر قصہ کہانی۔ ابابیل ایک قسم کا پرندہ۔ ھزا ھز سختیاں۔ شعارِیر جداگانہ جداگانہ۔ ایسا ہی مقالید، مذاکیر، مسام، محاسن، مساوی، مَمادح، مفابح، معائب وغیرہ وغیرہ۔ حالانکہ جمع بغیر واحد نا ممکن ہے لیکن اس لفظ سے جو واحد کا صیغہ تھا وہ اہل زبان کے نزدیک غیر فصیح ثابت ہوا اس لئے اُس کا استعمال ترک ہوا اور یہاں تک اُس سے بے التفاتی ہوئی کہ اب اُس کا واحد بتانا مشکل ہو گیا۔ غرض لفظ موضوع ہونے کے لئے یہ ضرور نہیں کہ اُس کا استعمال بھی ہوتا ہو۔ موضوع کے لئے استعمال لازم نہیں ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ فصیح وغیر فصیح یا فصیح اور افصح کا فیصلہ کیوں کر کیا جائے اس کے لئے اہل زبان نے جو قواعد وضع کئے ہیں ان پر عبور ہونا اور فصحا کے کلام کی مزاولت سے یہ ملکہ صحیح طور پر پیدا کیا جا سکتا ہے۔ اوائل کے صفحات میں المزھر سے میں نے ایک قاعدہ بیان کر دیا ہے وہ ضابطہ مبتدیوں کے لئے مفید ہے۔ جنھیں صَرف و نحو پڑھتے وقت فصیح و غیر فصیح میں تمیز کرنے کے لئے بتانا چاہیئے۔ لیکن منتہیوں کے لئے اس سے زیادہ عمیق مطالعہ درکار ہے۔ علم معانی بیان اور اصول لغت کی کتابوں کا مطالعہ اس کو اچھی طرح واضح کرے گا۔ ابن درید کا جمہرہ تبریزی کی تھذیب ثعلب اور زجاجی کی امالی ابن قتیبہ کی ادب الکاتب وغیرہ وغیرہ اس مقصد میں بصیرت افزا ہونگی۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ علم لغت اگرچہ ایک علم منقول ہے لیکن علما نے جب اس کا مطالعہ کیا تو ایسے اصول و ضوابط اُنھیں معلوم ہوئے جنھوں نے منقول کو معقول کی طرح مدلل و مبرہن بنا دیا مطلق و مقید عام و خاص حقیقت و مجاز مشترک و مرادف شاذ و غریب شوادر و نوادر مطرد و شاذ مذموم و ردی فصیح و متروک مرسل و منقطع آحاد و متواتر ان اقسام کی طرف

لغت کو تقسیم کر کے ہر لفظ کا مرتبہ ایسا ثابت کر دیا جیسا دلائل عقلیہ سے دعویٰ ثابت ہو کر قابل قبول ہو جاتا ہے۔ اقسام مذکورۂ بالا کی رعایت کا ہی نتیجہ ہے کہ اگر دو لفظ فصیح کسی معنی میں مشترک ہوں تو بحیثیت روایت جس کا مرتبہ بلند ہوگا اُسے اختیار کریں گے اور پست کو بمقابلہ اعلیٰ چھوڑ دیں گے۔

وجوہ ثلٰثہ کی طرف توجہ دلانے سے مقصد یہ ہے کہ اشتقاق کبیر کا قاعدہ اپنی جگہ پر صحیح ہے کثیر تعداد الفاظ کی تو ایسی ہی ہے جو اشکال ستہ قبول کرتی ہیں اور اُن کے معانی لغات متداولہ میں پائے بھی جاتے ہیں۔ لیکن ایسے الفاظ بھی ہیں جن کی پانچ یا چار شکلیں ہیں بقیہ دو یا ایک شکل کے معنی لغت میں موجود نہیں لیکن باعتبار واقعہ بے معنی وہ بھی نہیں ہیں ان کی طرف توجہ یوں نہ ہوئی کہ اسی معنی میں ان سے فصاحت میں بلند مرتبہ لفظ موجود تھا۔ ہمیشہ قاعدہ اور ضابطہ میں کثرت کا لحاظ کیا جاتا ہے قلیل تعداد شاذ و نادر کے ذیل میں آجاتی ہے۔

اشتقاق کبیر کا روشناس کرنے والا

خصائص میں ابن جنی لکھتے ہیں کہ اشتقاق کبیر کو تعلیمی حیثیت سے سب سے پہلے میرے اُستاد ابو علی فارسی نے درس میں روشناس کیا۔ اسی بنا پر ابن جنی نے خصائص میں ایک باب اشتقاق کبیر کے لئے وضع کر کے پانچ الفاظ کے اشکال ستہ لکھ کر اشتقاق کبیر کی مشق کو سمجھایا ہے۔ ابن جنی کے بعد امام رازی جلال الدین سیوطی اور زمخشری وغیرہ نے بھی اپنی تصانیف میں اشتقاق کبیر اور اُن مثالوں کا ذکر کیا ہے۔

غرض یہ ایسا مسئلہ نہیں جسے میں لکھ رہا ہوں بلکہ قدما نے لکھا اور متاخرین نے اس کی صحت کو تسلیم کیا۔ میں نے مزید مشق کے خیال سے پانچ مثالوں کو ۳۰ تک پہنچا دیا ہے اب اگر کوئی اور اضافہ چاہے تو وہ کسی ایک لفظ کو لے کر اُس کی اشکال بنائے اور لغت میں معنی دیکھ کر مثال پر اضافہ اور صحت ضابطہ کا اطمینان کرے۔ بجز اُن پانچ مواقع کے جن کا ذکر اوپر گزرا ہر لفظ میں اس اصل کی شہادت ملے گی اگر خود ابھی الفاظ مذکورۂ بالا میں غور کیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ کتنے الفاظ ایسے ہیں کہ روزمرّہ کی گفتگو میں بولے جاتے ہیں مگر بولنے والے کا

اس کی طرف ذہن بھی منتقل نہیں ہوتا ہی کہ ان الفاظ میں وہی مادّہ پلٹ کر آیا ہی۔ مثلاً علم و عمل
قمر و رقم، کفر و فکر، فقر و فرق، قبر و برق وغیرہ وغیرہ۔

پروفیسر وٹنی کا تجاہل عارفانہ

بلکہ میں خیال کرتا ہوں کہ زبان دانانِ یورپ بھی عربی زبان کے اس نکتہ سے آشنا ہوئے مگر طبعی تنگ خیالی اور تعصب مذہبی سے مجبور ہو کر اس کے اظہار اور اس کمال کے اعتراف سے خاموش ہوگئے چنانچہ پروفیسر وٹنی انگریزی الفاظ کو بدل کر یہ کہتا ہی کہ مقلوب صورتیں اس کی یوں نہ لی گئیں کہ بجز اُس ایک صورت مستعملہ موضوعہ کے دیگر صور کا تلفظ زبان پر دشوار تھا۔

وٹنی اپنی کتاب میں عربی زبان سے بھی بحث کرتا ہی لیکن یہاں اس کو لفظوں کے قلب کرنے کا خیال بھی نہیں آتا ہی۔ اس بے خیالی سے معلوم ہوتا ہی کہ اشتقاق کبیر کو دیکھ کر یہ چاہتا تھا کہ یورپ کی زبانوں میں بھی اس کمال کا نمونہ دکھلا کر عربی زبان کا ہمسر پیدا کرے لیکن عربی میں جب کہ اس کا وجود اور یوروپین زبانوں میں اس کا استحالہ نظر آیا تو عربی سے ایسی چشم پوشی کر لی گئی کہ گویا اس کا ذکر بھی محال و ناممکن کی یاد ہی ہاں اگر امکان اس کا تھا تو یورپ کی زبان میں ہوسکتا تھا۔ لیکن وہاں جب کہ چار پانچ لفظ بھی نہ نکل سکے تو یہ کہدیا کہ اس کا امکان تو تھا لیکن مقلوب صورتیں ثقیل سمجھ کر چھوڑ دی گئیں۔

بعض قبائل کا مخصوص تلفظ

تعجب ہی پروفیسر مذکور کو مقلوب کا خیال ہی کیوں آیا تھا کیا یورپ کی کوئی زبان ایسی ہی جہاں مقلوب ہو کر لفظ بامعنی رہتا ہو ثقیل و خفیف کا سوال یوں جو چاہے اس کا دعویٰ کرے لیکن اس میں واقعیت کا وجود عربی ہی زبان میں پایا جائے گا۔ گرانی و سبکی، دشواری و سہولت کا لحاظ عربوں نے کہاں تک کیا اس کا ثبوت اس سے ملتا ہی کہ بعض بعض قبائل عرب اپنے تلفظ میں کچھ ایسی خصوصیت رکھتے تھے جو فصیح قبائل کی زبان پر گراں گزرتا تھا اس کا یہ اثر ہوا کہ اُن کی خاص خصوصیتیں آج ایسی محو و معدوم ہوئیں کہ بجز اس کے کہ اصول لغت کی کتابوں میں بطور مثال تو مذکور اور مکتوب ہیں لیکن

کوئی تالیف و تصنیف اُن خصوصیات کے ساتھ عالم ظہور میں نہ آئی۔ جب تصنیف کا وقت آیا تو اس کے لئے وہی تلفظ اختیار کیا گیا جو فصحا کا تلفظ تھا مثلاً قبیلۂ ربیعہ و مضر کاف خطاب کے بعد مونث کے لئے بجائے کسرہ شں زیادہ کرتے اور مذکر کے لیے بجائے فتحہ سَ یعنی بجائے علیکِ علیکش اور بجائے علیکَ علیکس کہتے۔

قیس و تمیم کا قبیلہ اُس ہمزہ کو جو ابتدائے کلمہ میں آتا عین سے بدل دیتے اَسلَم کو عَسلَم کہتے ہُذَیل کا گروہ حا حتّی کو عین سے بدل لیتا تھا حتیٰ کو عتیٰ کہتے۔ قضاعہ یائے مشدّد کو جیم سے بدل دیتے تمیمی کو تمیج کہتے۔ ہذیل اور ازد عین ساکن جس کے بعد طا ہوتا نون سے بدل لیتے اعطیٰ کو انطیٰ کہتے۔ اہل یمن س کو تا سے بدل لیتے الناس کو النات کہتے۔

ایسا ہی اہل یمن کاف کو شین سے بدل کر بجائے اللّٰھم لبیک کے اللّٰھم لبیش کہتے مزید تفصیل کے لئے ابن فارس کی فقہ اللغۃ، سیوطی کی مزہر، ابن جنی کے خصائص کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔

یہ چند مثالیں اس مقام پر بایں غرض لکھ دی گئیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اگر کوئی قبیلہ اہل عرب میں سے لفظ میں گرانی کا لحاظ نہ کرتا تھا تو دوسرے قبائل جن کا مرتبہ اُن سے فصاحت میں بلند ہوتا تھا وہ اُن کے گراں تلفظ کو نامقبول رکھتے اور یہ نامقبولیت ایسی موثر ثابت ہوئی کہ جب کتابوں کی تصنیف شروع ہوئی اور لغات اور اس کے اصول مدون ہونا شروع ہوئے تو انتخاب میں فصیح ترین ہی تلفظ آیا۔ بعض بعض قبائل کی بعض خصوصیات گرانی و ثقل کے باعث ہمیشہ کے لئے متروک ہو گئیں۔ غرض اہل یورپ کا گراں اور سبک کا قاعدہ اپنی زبانوں میں قرار دینا ہنس کے چال کی ریس سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔

اب میں اس بحث کو ختم کرتے ہوئے صرف اتنا اور کہہ دینا چاہتا ہوں کہ سبکی و سہولت ہی کی رعایت ہے جو ثلاثی کلمات عربی زبان میں بکثرت ہیں۔ رباعی بہت کم اور خماسی خال خال۔

رباعی و خماسی سے اشتقاق کبیر کا اجرا

ثلاثی کے جملہ کلمات میں اشتقاق کبیر کا عمل ہوگا اور کثیر اشکال کے معانی لغات متداولہ میں مل جائیں گے تقریباً سو میں پچانوے لیکن رباعی کی شکلیں بیس ہونگی اور خماسی کی ایک سو بیس مگر رباعی کے اشکال مقلوبہ کثرت سے متروک ہونگی۔ پانچ چھ اور سات شکلوں سے زیادہ کے معنی نہ ملیں گے۔ خماسی کی یہ حالت ہوگی کہ بمشکل دو ایک صورتیں مستعمل المعنی ہوں یہاں سب کی سب متروک ہونگی اس ترک کی بھی علت وہی ہے کہ عرب زیادہ حروف سے کلمات کا ترکیب دینا سہولت ادا کی منافی جانتے ہیں اگر خماسی اور رباعی کی کل اشکال مقبول و مستعمل ہوجاتیں تو چند ہی الفاظ مقلوب سے رباعی اور خماسی کا ذخیرہ ہوجاتا اور اس کثرت سے زبان کی نفاست میں فرق آجاتا اسی وجہ سے مصادر اور افعال کا خماسی وزن ہی نہیں آتا یعنی کوئی مصدر اور فعل ایسا نہ ہوگا جس کے حروف اصلیہ پانچ ہوں۔

یہ عجیب حیرت افزا حقیقت ہے کہ عربی زبان میں لسانی حیثیت سے ایسی نفاست اور نزاکت پائی جاتی ہے کہ اس کا جس قدر مطالعہ گہرا کرتے جائیے اس کی بصیرت افزا دل آویزی کی کشش بڑھتی ہی جائے گی۔ کسی حد پر پہونچ کر یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ محاسن کا مطالعہ ہوچکا اب مزید حسن کا جلوہ اس میں نہیں۔ نہیں کبھی نہیں بلکہ یہاں حال یہ ہے کہ ؎

اگر ہر ساعتے صد بار رخسارش بصد دیدہ
ہمی بینی مشو قانع کہ رخسارے دگر دارد

مثلاً عسل کے معنی شہد ہیں اسے لوٹئے لسع ہوا اس کے معنی ڈنک ہیں مکھی ایک طرف سے شہد دیتی ہے اور دوسری طرف سے ڈنک۔ یا نحل شہد کی مکھی کو کہتے ہیں لوٹئے لحن ہوا معنی آواز ہے یعنی اس کی بھنبھناہٹ۔ وقس علی ہذا۔

عربی زبان نہ عجمی سے مشتق ہے نہ عجمی کا مصدر

گزشتہ مباحث کی بصیرت افروزی نے اس بحث کا بھی خاتمہ کردیا کہ عربی زبان دیگر السنہ سامی یا تورانی یا ایرین زبانوں سے ماخوذ

ہو پایا نہیں اس لئے کہ ماسوا عربی کے جو زبانیں ہیں وہاں کوئی قاعدہ وضع الفاظ کا پایا نہیں جاتا ہو محض اتنی بات ہو کہ ایک لفظ ایک معنی کی مقابل میں قرار دے دیا گیا ہو۔ یہ لفظ اس معنی کے لئے کیوں وضع ہوا اس کے جواب میں سارے اہل زبان خاموش ہونگے مگر عرب۔ لہذا غیر عربی زبانوں یعنی عجمی میں اگر ایک لفظ کسی زبان کا دوسری زبان میں پایا جائے تو مشاکلت صوری و معنوی کا لحاظ کرکے کہہ دیں گے یہ لفظ فلاں زبان سے نقل ہوکر اس زبان میں آیا ہو۔

مصدر و مشتق ماخذ و ماخوذ یا منقول و منقول عنہ کے لئے عجمی زبانوں میں محض لفظ کی ظاہری ساخت اور معنی کا اشتراک کفایت کرتا ہو رہا اس کا فیصلہ کہ کسے مصدر کہیں اور کسے مشتق اس کے لئے اس کی ضرورت ہو گی کہ جو زبان قواعد و علوم میں سابق ہو گی وہ مصدر قرار پائے گی اور جو زبان ان اوصاف میں موخر ہو گی وہ مشتق کہی جائے گی۔

لیکن عربی زبان جو وضع الفاظ کا اپنے یہاں ضابطہ و قاعدہ رکھتی ہو اس کے لئے منقول و منقول عنہ جب ثابت ہو گا جب کہ علاوہ مشاکلت صوری و معنوی اصول و ضوابط کی میزان پر بھی وزن صحیح ثابت ہو۔ اس زمانہ تک کہ اہل مشرق کے قوائے دماغیہ یورپ کی غلامی سے آزاد تھے کسی فرد واحد کو اس کہنے کی جرأت نہ ہوئی کہ عربی زبان غیر عربی زبانوں سے مستعار الفاظ لے کر بنی ہو۔ لیکن یورپ کی جہانگیری و جہانبانی نے اہل مشرق پر جب کہ اپنا اقتدار قائم کرلیا اور اہل مشرق کے ممالک مفتوح ہوکر ان کے اعضا و جوارح بھی محکوم ہو گئے تو اس حالت پر پہونچکر ان کے قوائے دماغیہ میں آہستہ آہستہ جمود کی کیفیت پیدا ہونے لگی اب ان کے پاس عطیات الہیہ کا صرف یہ مصرف رہ گیا کہ یورپ جو کچھ کہے یہ بے سوچے سمجھے اسی کا اعادہ کردیں ان کا مایۂ ناز اور سرمایۂ افتخار آنکھ بند کرکے یورپ کی تقلید کرنا ہو۔

اسی جامد اور کورانہ تقلید کے نتائج میں سے ہو جواب یہ کہا جارہا ہو کہ عربی زبان کوئی مستقل زبان نہیں نہ صرف عبرانی و سریانی یعنی سامی زبانوں سے اس میں لفظ لئے گئے ہیں بلکہ دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں رہ گئی جس نے اپنی سخاوت کا ہاتھ عربی کی طرف نہ بڑھایا ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ کسی زبان میں غیر زبان کا لفظ پایا جانا اور کسی زبان کا کسی زبان سے ماخوذ ہونا یہ دونوں حقیقتیں جداگانہ ہیں۔ بے شک عربی زبان میں بعض عجمی الفاظ مستعمل ہیں اسے ہر شخص جانتا ہے یہ نہ کوئی نئی تحقیق ہے نہ انوکھی بات۔ نحو میر پڑھنے والا بھی جو سلسلۂ نحو کی محض ابتدائی کتاب ہے یہ جانتا ہے کہ من جملہ اسباب منع صرف عجمہ بھی ایک سبب ہے اگر عربی میں کوئی لفظ عجمی مستعمل نہ ہوتا تو عجمہ کو منع صرف کا سبب کیوں قرار دیتے لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا ہے کہ خود عربی الفاظ بھی عجمی الفاظ سے ماخوذ و منقول ہیں۔ یہ اصطلاح یاد رکھی جائے کہ عربی کے سوا کل زبانوں کو عجمی کہا جاتا ہے خواہ عبرانی ہو یا سریانی، انگریزی ہو یا جرمنی یا سوا عربی کے جو زبانیں ہیں وہ سب عجمی ہیں۔

عربی میں عجمی زبان کے جو الفاظ پائے جاتے ہیں اکثر ان میں سے شہر ملک اشخاص، انبیا یا ملائکہ کے نام ہیں ان کی علمیت ان کے بجنسہ نقل کی خواہاں ہے اہل علم جانتے ہیں کہ اعلام میں اگر تغیر پیدا کر دیا جائے تو اس سے ایسا سخت حادثۂ علمیہ رونما ہوگا جس سے ساری مجلس علم درہم و برہم ہو جائے گی۔ اعلام کی شکل دوسری زبانوں میں بھی جا کر علیٰ حالہ باقی ہی رہے گی علم کا متغیر نہ کرنا نہ کسی زبان کا نقص ہے نہ محل اعتراض بلکہ حتی الامکان صحیح تلفظ کے ساتھ اس کا لب و لہجہ بھی قائم رکھا جائے گا۔

ہاں ایسی صورت میں کہ اس لفظ کی ترکیب ایسے ثقیل حروف سے ہوتی ہو جو اہل عرب میں قطعاً نامقبول ہے یا وہ حرف ان کی زبان کا نہیں ہے مثلاً ڈال، ٹ، کھ، چھ، ٹھ وغیرہ تو اس وقت عرب اس حرف کو کسی مناسب حرف سے بدل لیں گے ایسی تبدیلی کچھ عرب کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ تمام اہل زبان غیر زبان کے نامانوس حرف کو اپنے مانوس حرف سے بدل لیا کرتے ہیں۔ غرض اعلام کا بلا تغیر و تبدل نقل کر لینا صحت روایت و حکایت ہے نہ کہ دوسری زبان سے اخذ الفاظ۔

خال خال اسمارِ اجناس بھی جو عجم سے نقل ہو کر عربی زبان میں آئے ہیں ان کی

عجمیت پر ان کی ہیئت و ترکیب خود گواہی دیتی ہے۔ نیز یہ کہ اُس لفظ سے دوسرے الفاظ کا وضع نہ ہونا یا اُس مادّہ سے اور الفاظ کا نہ پایا جانا اس کی دلیل ہے کہ یہ لفظ عربی نہیں اس کی خاموشی اس کا جمود عربی ہونے سے ابا کرتا ہے۔ اس کے سوا کوئی اور تیسری صورت اُس لفظ کے عجمی ہونے کی نہیں ہوسکتی ہے۔ اگر اتفاق سے عجم و عرب کا لفظ باہم مشابہ ہو تو اُس وقت فیصلہ کے لئے قاعدہ وضابطہ کو جاری کریں گے اگر عربی کی خصوصیات اُس میں موجود ہونگی تو پھر کوئی وجہ اُسے عجمی کہنے کی مقبول نہ ہوگی۔ محض توافق یا مشاکلت کی بنا پر عجمی کہنا صحیح نہ ہوگا۔

قدما میں سے اصمعی، قطرب ابو الحسن الاخفش، ابو نصر باہلی، مفضل بن سلمہ مبرد زجاج ابن سراج، النحاس اور ابن خالویہ وغیرہ نے فن اشتقاق پر جو مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں ان میں سے کوئی کتاب اگر پڑھ لی جائے تو کامل اطمینان اس کا ہو جائے گا کہ ہرگز زبان عربی کسی عجمی زبان کی مرہونِ منت نہیں بلکہ علما محققین عربی و عجمی میں ایسی بیگانگی تسلیم کرتے ہیں کہ وہ یہ ماننے کے لئے بھی آمادہ نہیں ہوتے کہ عجمی زبان ہی عربی سے مشتق مان لی جائے۔ چنانچہ ابن سراج نے اپنے رسالۂ اشتقاق میں نہایت پُر زور الفاظ میں اس سے منع کیا ہے کہ کسی عجمی زبان کو عربی سے مشتق تسلیم کیا جائے اُس کے الفاظ یہ ہیں:

ومما ینبغی ان یحذر کل الحذر ان یشتق من لغة العرب شیٔ من لغة العجم فیکون بمنزلة من ادعیٰ ان الطیر ولد الحوت۔ یعنی یہ کہنے سے سخت پرہیز کیا جائے کہ کوئی عجمی زبان عربی سے مشتق ہوئی ہے۔ یہ کہنا ایسا ہی محال دعویٰ کرنا ہے جیسا کہ کوئی یہ کہے کہ پرندے سے مچھلی پیدا ہوئی ہے۔

ابن سراج کا یہ فیصلہ محققین میں مقبول ہوا اس لئے کہ مصدر و مشتق کی نسبت ایک دوسرے کے ساتھ باہمی مشابہت چاہتی ہے لیکن عربی الفاظ جب کہ معنی سے مناسبت رکھتے ہوں اُس کی حکیمانہ حقیقت کا بیان کرتے ہوں اور اس کے مقابل میں عجمی الفاظ کا یہ حال ہو کہ بجز قرارداد مفاہمہ نہ تو کوئی اور علاقہ لفظ کا معنی سے سمجھا جاسکتا ہو نہ لفظ حقیقت معنی کی طرف اشارہ

کرتا ہو تو پھر یہ کیوں کر کہا جا سکتا ہے کہ یہ لفظ عربی کے لفظ سے مشتق ہوا ہے چہ جائے کہ عربی کا لفظ عجمی سے مشتق ہوا ہو یہ تو ہو سکتا ہے کہ کسی عالم کی تعلیم ایک غبی و کند ذہن کے لئے بے سود ہو استاد کا علم متعدی ہو کر شاگرد تک نہ آئے لیکن یہ کیوں کر ممکن ہے کہ ایک جاہل کسی کو علوم و فنون کا درس دے کر عالم بنا دے اور خود جاہل کا جاہل رہے اگر یہ واقعہ ناممکن ہے تو پھر یہ بھی محال ہے کہ عربی الفاظ جو معنی کی حقیقت کا انکشاف کرتے ہوں وہ ایسے الفاظ سے ماخوذ ہوئے ہوں جو ماخذ بننے سے قبل بھی گونگے تھے اور ماخذ کے بعد بھی گونگے ہیں۔

عجمی و عربی میں تمیز کرنے کے اصول

اب ہم ان چند اصول و ضوابط کا ذکر کرتے ہیں جو علماء لغت نے عجمی و عربی میں تمیز کرنے کے لئے وضع کئے ہیں۔ تاکہ متوسطین ان قواعد کی مدد سے عربی کو غیر عربی سے شناخت کر لیں۔

(۱) اولاً یہ کہ اُس لفظ کا وزن ایسا ہو جس پر عربی کلمات نہ آتے ہوں۔ مثلاً ابریسم عربوں نے وزن کلمات عربیہ کے لئے جو اوزان مقرر کئے ہیں ابریسم کا وزن اُن میں پایا نہیں جاتا ہے۔ اس لئے کہا جائے گا کہ یہ لفظ عجمی ہے۔

(۲) ثانیاً یہ کہ ترکیب لفظ کی یوں ہو کہ پہلا حرف نون ہو اور دوسرا را جیسا کہ "نرجس" یہاں ترکیب و ترتیب حروف سے اس کا عجمی ہونا سمجھا جائے گا۔

(۳) ثالثاً یہ کہ حرفوں کی ترکیب و ترتیب یوں ہو کہ کلمہ کا حرف آخر زا ہو اور اُس آخر سے پہلے دال جیسا کہ "مُہندز" یہ ترکیب بھی عربی میں نہیں ہوتی ہے۔

(۴) رابعاً یہ کہ صاد اور جیم ایک کلمہ میں جمع ہوں جیسے "صولجان" یا "جص"

(۵) خامساً یہ کہ جیم اور قاف ایک کلمہ میں جمع ہوں اور کلمہ چار حرف سے زیادہ ہو جیسے "منجنیق"

(۶) سادساً یہ کہ کلمہ رباعی یا خماسی کے وزن پر بغیر حرف مذلقہ یا مطبقہ کے آئے جیسے "عسجد" یا "قرطعب"۔

(۷) سابعاً صحت اسناد متواتر یعنی اگر لفظ کی ہیئت عربی ہیئت سے مشابہ ہو اور امور شش گانہ مذکورہ بالا میں سے کوئی امر منافی عربیت نہ پایا جاتا ہو تو اس وقت اس کے عجمی ہونے کے لئے صحت اسناد روایت کی ضرورت ہو گی۔ اسی کے ساتھ اسی کا بھی لحاظ کیا جائے گا کہ اس مادّہ سے اور کلمات پائے جاتے ہیں یا نہیں۔ نیز یہ کہ ان سارے کلمات میں وہ معنی جو ترکیب مادہ سے حاصل ہوتے ہیں موجود ہیں یا نہیں حرفوں کی رہنمائی معنی کی طرف پائی جاتی ہی یا نہیں لفظ مقلوب ہو کر بامعنی رہتا ہی یا نہیں اگر ان سب کا جواب ایجاب میں ہی تو پھر باوجود روایت اس کا عجمی ہونا نامقبول قرار پائے گا اور وہ لفظ عربی ہی کہا جائیگا عربی الفاظ اپنی عربیت کے لئے جب کہ دلائل و شواہد اپنی ذات میں رکھتے ہیں تو پھر انھیں کہنے والے کا منھ تاکنا کیا ضرور ہی۔ یہاں مجرد یہ کہدینا کہ فلاں زبان سے یہ لفظ لیا گیا اہل فن کے نزدیک ہرگز معتبر نہیں تاوقتیکہ دلائل سے یہ نہ ثابت کیا جائے کہ اس میں عربی کی خصوصیات گویائی اور روشن و تاباں ہونے کی مفقود ہیں یہ لفظ مثل عجمی الفاظ کے گونگا اور تاریک ہی۔ واذ لیس فلیس۔

اب ضرورت ہی کہ دو چار مثالوں سے اس قاعدہ کی توضیح کر دی جائے۔ جرجی زیدان جیسے تعصب کے جنون نے دیوانہ بنا رکھا ہی اس نے تو کئی ضخیم جلدیں اسی موضوع پر لکھ کر یہ ثابت کرنا چاہا ہی کہ نہ صرف الفاظ بلکہ ضمائر اسمار موصول اور اسمار اشارہ تک عربی میں کسی اور ہی زبان سے منقول ہو کر آئے ہیں اس جوش جنون کا جواب دینا تو کسی فاطر العقل کا ہی کام ہی میں معذور ہوں ان بعض ایسے الفاظ جنھیں خود علمار لغت عربیہ نے عجمی کہدیا ہی میں اس موقع پر ان کی تشریح کئے دیتا ہوں اہل علم اسی نمونہ پر میزان قائم کر کے عجمی و عربی کو خود وزن کر لیں گے۔

جرجی زیدان کی ہفوات جن کے لئے ضخیم مجلدات بھی کافی نہیں ہوئیں اور جن کا نام اس نے تاریخ اللغۃ العربیہ رکھا ہی انہی چند الفاظ کی مثال و شرح سے کنسج العنکبوت ثابت ہو جائیں گے۔

چند الفاظ کی تحقیق سے تمثیل و توضیح

لغت کی کتابوں میں لجام اور مسک کے متعلق یہ لکھا ہی کہ یہ دونوں لفظ معرّب ہیں لگام سے لجام اور مشک سے مسک بنالیا گیا ہی لیکن اگر اس تحقیق کو اصول اشتقاق کی کسوٹی پر کسا جائے تو اس کی سطحیت ظاہر ہوجاتی ہی۔ ان دونوں کو عجمی کہنے میں علماء لغت سے مسامحت واقع ہوئی۔ دلیل ملاحظہ ہو:

(۱) اولاً لجام بروزن کتاب یہ کلمہ اس وزن پر آیا ہی جو عربی میں کثیر الاستعمال ہی۔
(۲) ثانیاً یہ کہ کلمہ ثلاثی ہی اور اس میں لام و میم دونوں حرف مذلقہ ہیں۔
(۳) ثالثاً یہ کہ اس مادہ سے متعدد اسمار جنس اور مصادر پائے جاتے ہیں مثلاً لجم، لُجُم، لجام الجام، تلجیم، تلجم وغیرہ
(۴) رابعاً سب سے قوی شہادت صفات حروف کی معنی پر دلالت ہی لام حرف منحرفہ ہی جیم شدیدہ، میم متوسطہ اور قلقلہ باگ کا کام روکنا موڑنا اور گھوڑے پر قابو یافتہ ہونا ہی لیکن یہ سارے کام سلیقہ اور ہنرمندی سے انجام دیئے جائیں گے نہ کہ شدّت و وحشت کے ساتھ۔ حرف منحرفہ نے گھوڑے کے روکنے اور موڑنے کو بتایا جیم نے سوار کی قوت کا پتا دیا، میم کے متوسط ہونے نے اس کی سنجیدگی اور ہنرمندی سے خبردی۔
(۵) خامساً بموجب اشتقاق کبیر اس مادّہ کے اشکال ستہ بامعنی موجود ہیں لجم، مجل، جمل ملج، لمج، جلم ان کے معنی بحث اشتقاق کبیر میں دیکھو

کیا ان وجوہ کے ہوتے ہوئے بھی یہ کہا جاسکتا ہی کہ یہ لفظ عجمی ہی اور اس کی عجمیت کی دلیل صرف یہ ہی کہ لغام اور لجام میں مشابہت ہی عربوں نے غین یا گاف کو جیم سے بدل لیا۔ عربی گھوڑا اپنی خوبی میں مشہور عربوں کی شہسواری مسلم لیکن باگ کے لئے انھیں عجم آنا ہوتا ہی یہ کون سی عقل کی بات ہی؟

اگر اہل عجم سے پوچھا جائے کہ لغام کو لغام یا لگام کیوں کہتے ہو تو وہ اس کا جواب

بجز اس کے اور کچھ نہیں دے سکتے کہ ایسا ہی سنتے آئے ہیں لیکن اگر عرب سے پوچھا جائے تو وہ اس کے جواب میں یہ کہے گا کہ خود لفظ سے پوچھو یہاں ہر لفظ اپنے معنی کو آپ بیان کر رہا ہے اسی لئے اسے عربی کہا گیا ہے۔ پھر جب یہ سوال لفظ سے کیا جائے تو وہ حروف کی دلالت سے معنی تک رہبری کر دے گا صرف یہی ایک دلیل کہ وضع لفظ کا ضابطہ و قاعدہ موجود ہے قطعاً کافی ہے چہ جائے کہ اس سے علاوہ چار اور شہادتیں جن میں اشتقاق کبیر کی شہادت لاکھ شہادت کے برابر ہے کیا عجمی لفظ مقلوب ہو کر بامعنی رہ سکتا ہے؟

لفظ مسک بھی خاص عربی ہے اس کے متعلق تو خود اہل عجم کا یہ قول ہے کہ عربی سے لے کر مُشک بنا لیا گیا ہے۔ مادہ (م، س، ک) سے جتنے الفاظ آئیں گے اُن سب میں بندش یا روکنا، منع کرنے کے معنی ضرور ہونگے۔

مَسْک ۔ پوست بالخصوص پوست بزغالہ (مَسَکہ) چمڑے کا ٹکڑا (مُسَکہ) خیر و نیکوئی (مَسَک) مچھلی کی وہ ہڈی جس سے کنگھی وغیرہ بناتے ہیں (مَسَکہ) جس جگہ پانی ٹھہر جائے۔ اس مادّہ سے مصدر مجرد بھی آیا ہے اور مزید بھی امساک، تمسک، استمساک وغیرہ۔ اشتقاق کبیر اس کا یہ ہے مسک، مکس کسم، کمس، سمک، سکم معنی کے لئے دیکھو بحث اشتقاق کبیر۔ لفظ کا وزن عربی ہے میم حرف ذلقہ ہے اس سے مزید تائید ہوتی ہے۔ مادّہ کے معنی جملہ الفاظ میں مشترک ہیں۔ اشتقاق کبیر میں اتنی کل سے بامعنی ہیں۔ میم حرف شفتی ہے بستگی و بندش کی طرف اس کی رہبری ہے۔ مسک قلب کو قوت دیتا ہے اختلاجی حرکت کو روکتا ہے سمیت کے اثر کا مانع ہے۔ دوسری خوشبو میں مل کر اُسے پائدار کرتا ہے اسی غرض سے قیمتی عطر میں اس کی زمین دی جاتی ہے نیز خون بستہ ہو کر مسک بنتا ہے سہ حرف منفتحہ ہیں خوشبو پھیلنے پر اس کی دلالت ہے۔ سین اور کاف دونوں مصمتہ ہیں۔ دو حرفوں کا مصمتہ ہونا بتاتا ہے کہ اگرچہ انفتاح کی صفت خوشبو پھیلا رہی ہے لیکن رگڑنے کے بغیر اس کی کامل خوشبو نہ پائی جائیگی هو المسك ما كررته يتضوع

تین لفظ اور ہیں جن کے متعلق بھی کچھ کہنا یوں ضرور ہے کہ مسامحت صاحب فن سے

ہوئی ہی ایک سراج بمعنی چراغ اسے بھی معرّب کہا گیا ہی۔ دوسرے ملح بمعنی نمک تیسرے کافور جو ایک خوشبو ہی۔ ان تینوں کلمات کے متعلق زیادہ تشریح کی حاجت نہیں وزن ہر ایک کا عربی ہی ہر ایک میں حرف مذلقہ موجود ہی مادہ کے معنی جملہ کلمات میں موجود پھر اشتقاق کبیر ان کا صحیح اب کون سی وجہ اس کی ہو سکتی ہی جو انھیں عجمی سے منقول مانا جائے اور معرّب کہا جائے۔

مثلاً لفظ کافور کا مادّہ (ک ف ر) ہی اس مادّہ سے جو لفظ بھی آئے گا اس میں پوشیدہ کرنے کے معنی ہونگے۔ اسی لئے کافر کو کافر کہتے ہیں کہ اس نے فطرتی ہدایت کو چھپا دیا کاشتکار کو کفار کہتے ہیں یہ تخم زمین میں چھپاتا ہی۔ کافور میں تریاقیت ہی زہریلے وبائی مادّہ کو یہ دبا دیتا ہے۔

کَفر ۔ زمین دور دست ۔ مراحل بعیدہ کا مخفی ہونا ظاہر ہی

کَفرَہ ۔ تاریکی اندھیری میں شے کا پنہاں ہونا محتاج بیان نہیں

کُفر ۔ ناسپاسی و ضدِ ایمان

کَفرَ ۔ غلاف شگوفہ خرما

کفرالشی۔ اُسے پوشیدہ و پنہاں کر دیا

کافور ۔ ایک مشہور خوشبو کو کہتے ہیں۔ نیز ایک خوشبو گھاس کو بھی کافور کہتے ہیں جس کا پھول اقحوان کے پھول سے مشابہ ہوتا ہی۔ انگور کی بیل کی اُس گرہ کو بھی کافور کہتے ہیں جہاں سے انگور کا خوشہ نکلتا ہی۔ غرض لفظ کافور چند معنوں میں مشترک ہی۔ اب محض اس بنا پر کہ کافور عجم میں پیدا ہوتا ہی اور سنسکرت میں اسے کپور اور بعض زبانوں میں کابور کہتے ہیں عرب کی یہ چیز نہیں عربوں نے کافور بھی عجمیوں سے لیا اور نام بھی انھیں سے سیکھا۔ صرف پ کو فا سے بدل دیا۔ یہ محض مشابہت و موافقت کی بنا پر عامیانہ قیاس ہوگا اہل علم کا قیاس علم و خبرت کی بنا پر ہونا چاہیئے۔

اہل ہند کپور کیوں کہتے ہیں اس کی وجہ وہی بتائی جائیگی کہ اس چیز کا ہم یہی نام سنتے آئے ہیں لیکن کافور کا لفظ جب کہ یہ تیار ہا ہو کر زہریلی وبائی اثر کو دبا دینا چھپا دینا میرا عمل ہو تو پھر گونگے لفظ سے ناطق لفظ کا اشتقاق جاہل سے عالم شاگرد تیار کرنا ہوگا۔

لفظ کافور مشہور خوشبو کے لئے تو کپور سنسکرت سے مستعار لیا گیا لیکن اس کے اور معانی میں تو کافور کی بوباس نہیں پائی جاتی۔ خوشبو گھاس میں تو خوشبو کہہ کر کچھ اطمینان کیا جاسکتا ہی لیکن انگور کے بیل کی گرہ کے متعلق کیا کہا جائے گا۔ ہاں پوشیدگی کا مفہوم البتہ سب میں مشترک ہوسکتا ہی جس کی طرف مادہ کی ترکیبی شکل رہ نمائی کررہی ہی۔

اب سراج کے لفظ کو لیجئے مادّہ اس کا (س ر ج) ہی یہ مادہ جن کلمات میں ہوگا اُن میں ظہور کے معنی پائے جائیں گے۔ مثلاً :

سرج – زین۔ گھوڑے کی پیٹھ پر اس کا ظہور ظاہر ہی

سرّج – دایم و پیوستہ

سرجوج – احمق۔ گفتگو اعمال ہر ایک سے اظہار حماقت ہورہا ہی

سرجوجہ۔ شخص کی سرشت وطینت۔ فطری سرشت بغیر ظاہر ہوئے نہیں رہتی

سرجت شعرھا۔ اُس نے بال سنوارے

سرج وجہہ – اُس کا چہرہ خوبصورت و درخشاں ہوا

سراج – چراغ۔

اب ملح کو لیجئے مادّہ (م ل ح) ہی اس مادہ کے الفاظ میں زیادتی کا مفہوم ہوگا۔

ملحہ – لُجّہ دریا

املح – سپیدی میں سیاہی کی آمیزش یعنی کبود

مَلَح – گھوڑے کے پاؤں میں خفیف ورم

مِلاح – جو ہوا کشتی کو لے جاتی ہی

مِلح ۔ نمک

اس مادہ سے مجرد و مزید مصادر بھی بکثرت مستعمل ہیں مثلاً املاح تملیح ممالحہ تملح استملاح وغیرہ
ان میں سے ہر ایک کی مقلوب صورتیں اور اُن کے معنی بحث اشتقاق کبیر میں دیکھئے الفاظ اور
معانی دونوں ملیں گے۔

اب یہ کہنا کہ عربوں نے عجمیوں سے ان الفاظ کو لیا اور پھر ان سے متعدد اسما و افعال
ایسے وضع کرلئے کہ سب میں معنی مادہ کا اشتراک بھی رہا اور اُن میں اشتقاق کبیر بھی جاری ہو گیا
اور ہر لفظ اپنے موضوع ہونے کی وجہ بھی ظاہر کرنے لگا یہ ایک ایسا کہنا ہے جس کا مرتبہ ہذیان سے
زیادہ نہیں۔

اب میں اس بحث کو ختم کرتا ہوں اصول وضوابط بتا دیئے گئے مثال سے وضاحت
کردی گئی۔ اب بھی اگر کسی کی سمجھ میں نہ آئے تو یہ بیان کا قصور نہ ہوگا بلکہ پڑھنے والے اور
سمجھنے والے کی کوتاہی ہوگی ؎

فہم سخن چوں نکند مستمع
قوت طبع از متکلم مجو

ما یستوی الاعمیٰ و البصیر

میری اس کتاب کا موضوع صرف یہ مسئلہ ہے کہ عربی قدیم ترین اور کامل ترین
زبان ہے اس حقیقت کو روشن کرنے کے لئے میں نے یہ مسئلہ بیان کیا کہ
وضع الفاظ کا جو مستحکم اور رزین قاعدہ عربی میں پایا جاتا ہے اور اختلاف
حرکت و حروف زائدہ کے انضمام سے اصول و ضابطہ کے اندر جس طرح کہ معانی گوناگوں پیدا ہوتے
ہیں نیز الفاظ کی اتنی کثرت کہ اُن کا احاطہ قوت بشریہ سے خارج ہے پھر اُس کا یہ کمال کہ لفظ اُلٹ
پھیر کے بعد بھی بامعنی ہی رہتا ہے، قاعدہ کی پابندی کا یہ حال کہ اعراب یعنی زیر زبر پیش تک
کسی اصول کے ہی تحت میں متعین ہوئے ہیں، یہ ایسے محاسن ہیں جو کمال و قدامت دونوں کو
ثابت کرتے ہیں۔

کسی زبان کے کمال و قدامت کے متعلق خود زبان کی ساخت سے جو کچھ کہا جا سکتا ہے عربی میں یہی نہیں کہ وہ سب کچھ موجود ہے بلکہ اُس سے بہت کچھ زیادہ ہے۔ ایسی صورت میں جب کہ اُس کی پختگی اُس کی قدامت کی شہادت دے رہی ہو کتبات اور کھنڈروں سے قدامت پر کیوں دلیل لائی جائے؟

لیکن اسی ضمن میں یہ مسئلہ بھی طے ہو گیا کہ عربی زبان کسی غیر زبان سے ماخوذ نہیں ہے اس لئے کہ اس کے سوا جو زبانیں ہیں اُن میں خامی موجود ہے۔ خام زبانوں سے پختہ زبان نہیں بن سکتی ہے اگر کوئی عربی کو کسی زبان سے ماخوذ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو وہ کم از کم انھیں اوصاف کو اُس ماخذ میں ثابت کر دے حالانکہ ماخذ میں باعتبار ماخوذ کچھ ندرت زائد ہونی چاہیئے۔ لیکن جب ایسا ثابت کرنا رات کو دن ثابت کرنے کے مساوی ہے تو پھر محض یہ کہدینا کہ یہ لفظ فلاں زبان سے لے کر رد و بدل ہو کر عربی میں آگیا ہے محض دماغی تبخیر ہے۔

اگر ایک گونگے کے شور و غوغا کو فصیح و بلیغ تقریر نہیں کہہ سکتے تو پھر عربی کے مقابل کسی عجمی زبان کو بھی ہرگز نہیں لا سکتے۔

انا له لحافظون

یہ واقعہ ہے کہ اسلام سے پیشتر نہ عربوں میں تعلیم و تعلم کا رواج ہے نہ تصنیف و تالیف کا شغل۔ صحت زبان کے لئے نہ قواعد صرفیہ ہیں نہ علم نحو۔ بریں ہم عربی ہے کہ پوری صحت و کمال کے ساتھ بولی جا رہی ہے۔

ہاں جب اسلام آیا اور قرآن کریم اور احادیث نبوی نے عربوں پر فیض رساں ہو کر ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ان کی زبان کو محفوظ و مصئون کر دیا تو اب ان کی گفتگو کی زبان میں لغزش آئی قواعد وضع ہونے لگے اور درس و تدریس کا سلسلہ آغاز کر دیا گیا۔ یہ سب کچھ ہوا لیکن وہ لغزش ہر روز بڑھتی ہی گئی۔

قرآن کریم اور حدیث نبوی کے طفیل میں وہ عربی زبان جس کے محاسن و فضائل کا بیان ہو رہا ہے خود اہل زبان سے بے نیاز ہو کر اس وقت بھی قائم ہے اور جب تک علم دین کے

خادم دنیا میں ہونگے۔ ان شاء اللہ قائم ہی رہے گی۔

اسلام سے پیشتر حوادث دہر اور مرور ایام کے اثر سے عربی زبان یکسر محفوظ رہی۔ قرآن کریم اسی زبان میں نازل ہوا۔ خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی زبان میں ہدایت فرمائی۔ لیکن جب اللہ تعالیٰ کی کتاب نازل ہو چکی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم بھی تکمیل پا گئی تو پھر ان دو زبردست امین محافظوں کی حفاظت کے مقابلہ میں کسی تیسرے کی ضرورت نہ رہی گویا یہ ایک امانت تھی جو قرآن وحدیث ان دو امینوں کی تحویل میں پہونچکر تمام آفتوں سے مامون ومصئون ہو گئی۔

اب زبان بدلے یا غیر زبان کے الفاظ ومحاورات سرزمین عرب میں بولے جائیں یا اہل عرب کی بالکل ہی زبان بدل جائے کچھ بھی تغیر وتبدل کیوں نہ ہو مگر عربی اپنی جگہ پر رہیگی اس باب میں اس سے زیادہ کہنے کی اس وقت ضرورت نہیں۔ مستشرقین چاہتے تھے کہ عربی کے متعلق بھی یہ ثابت کریں کہ ہر صدی کے بعد اس میں تغیر وتبدل ہوتا گیا ہے تاکہ یہ تغیر اس امر کی دلیل ہو سکے کہ ہنوز اس کو کامل ہونا باقی ہے۔ لیکن جب انھیں اپنی سعی لاحاصل کا علم ہوا تو اس اعتراف سے انھیں چارہ نظر نہ آیا کہ عربی کے متعلق یہ اقرار کریں کہ ہزاروں برس سے یہ زبان بغیر تبدل وتغیر بولی جا رہی ہے۔

چنانچہ پروفیسر وٹنی اپنی کتاب اسٹڈیز آف لینگویج میں صاف لفظوں میں یہ کہہ گیا کہ عربی زبان اسی قوت وبلاغت کے ساتھ حجاز کی سرزمین میں اُس وقت بھی بولی جا رہی تھی جب کہ موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم بنی اسرائیل کو لے کر ارض موعود کی تلاش میں عرب کی وادیوں سے گزر رہے تھے۔

ان سارے مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ آفرینش زبان، اُس کی تاریخ، اُس کی ساخت، اُس کا ارتقا اور اُس کے قواعد واصول کے متعلق مستشرقین نے اس وقت تک جو تحقیق پیش کی ہے وہ عجمی زبانوں کے لئے اگر بصیرت افروز ہو تو ہو لیکن عربی کے متعلق ان کی جنبش قلم کی

طرف نظر کرنا بھی عربی کی توہین اور نظر کرنے والے کے عدم بصیرت وبصارت کی دلیل ہے ؎

برو این دام بر مرغ دگر نہ
کہ عنقا را بلند ست آشیانہ

مستشرقین کا اصل مطمح نظر

یورپین علمائے علم الالسنہ نے سب سے پہلے اس مسلک کی تقلید میں مجتہدانہ انداز سے اپنی آواز بلند کی کہ انسان نے بولنا کائنات کی صداؤں سے سیکھا اگرچہ یہ دعویٰ محض خلاف عقل تھا لیکن اس سے ایک اہم مقصد کی درپردہ تکمیل ہوتی تھی اس لئے متاخرین نے عنوان بیان کا پہلو بدل کر یہ کہا کہ انسان میں گویائی کی قابلیت تو فطری ہے کائنات سے یا حیوانوں سے سبق آموزی کی حاجت نہیں۔ ہاں ابتدا میں انسان جو کچھ اپنی خلقی قابلیت سے بولا ہے وہ الفاظ نہیں ہیں بلکہ حروف علت ہیں پھر اس میں حرف صحیح کی آمیزش ہو کر دو حرفوں کا کلمہ زبان پہ جاری ہوا اسی طرح آہستہ آہستہ حروف صحیح کی تعداد بڑھتی گئی تا آں کہ پانچ حرفوں تک کا کلمہ بولا جانے لگا۔ لیکن حرف علت سے خالی کبھی کوئی لفظ نہ ہو سکا۔

متاخرین کا مطلب یہ تھا کہ انسان کو ابتدا میں گنگ کہنے سے جو فائدہ حاصل کرنا مدنظر ہے وہ بات بھی قائم رہ جائے اور اس کی گویائی کی فطری قابلیت جو بدیہی ہے اُس کا انکار بھی لازم نہ آئے ؎

ہم لعل بدست آید وہم یار نہ رنجد

متاخرین اگرچہ بظاہر اس کے بھی منکر ہوئے کہ الفاظ کی ساخت محاکات صوتی کے اصول پر ہوئی ہے اس سے بھی چیں بجبیں نظر آتے ہیں کہ کسی ایک زبان کو دوسری زبانوں کا مصدر قرار دیا جائے لیکن گھوم گھام کر نتیجہ وہی نکلتا ہے جس کا ذکر صفحات ماقبل میں ارتقاء زبان کے سلسلہ میں گزرا۔

صرف فرق دونوں گروہوں میں اس قدر ہے کہ متقدمین نے جوش تعصب میں کاربرآری

اس طرح چاہی کہ بدیہیات و مشاہدات تک سے چشم پوشی کر گئے اور اپنے خیال کا اظہار بے اصول طور پر کر دیا لیکن متاخرین نے ضابطہ اور قاعدہ کی سنجیدگی و متانت سے اُسی بے اصل بات کو زیادہ مغالطہ آمیز بنا دیا۔ میری مراد متاخرین سے میکس ملر اور سیس ہے۔ بظاہر یورپ کی یہ علمی ہلچل السنہ کی ایک خدمت گراں بہا معلوم ہوتی ہے لیکن اگر اُن نتائج کی طرف ایک گہری نظر ڈالی جائے جو اپنے نامکمل اور خود ساختہ قواعد سے وہ حاصل کرنا چاہتے ہیں تو یہ ساری عالمانہ متین و سنجیدہ ذکاوت و ذہانت وہی نمونہ سامنے لے آتی ہے جو دول یورپ ایشیائی حصص پر قابض و متسلط ہوتے وقت فرمایا کرتے ہیں۔

جب کسی یوروپین سلطنت نے ایشیا کے کسی حصہ پر اپنا فاتحانہ تسلط جمانا چاہا تو شفقت کے لہجہ میں ہمیشہ یہی ارشاد ہوا ہے کہ تمدن و تہذیب کی اشاعت مقصود ہے تعلیم و تربیت کو رواج دینا ہے، جہانگیری و جہانبانی یا حکومت و استبداد کا حاشا و کلّا خیال بھی نہیں لیکن واقعہ اور حقیقت کیا ہے اسے اہل ایشیا سے پوچھئے، اندلس جاکر دیکھئے ؎

زہے غمزہ و شوخی و چالکی
کجامی نماید کجامی زند

حدیثِ زندہ گویم مردہ در گور

اُس وقت سے کہ تحقیق السنہ علمائے یورپ کا شغل ہوا ہے بجز اس کے اور کوئی چیز سامنے نہ آئی کہ مردہ زبانوں کے اوصاف و کمال کا چرچہ زیادہ ہو گیا ہے۔

اس میں کوئی کلام نہیں کہ مر جانے کے بعد کسی مردہ کی کمزوری و خامی کی طرف نظر نہیں کی جاتی ہے بلکہ اُس کی چھوٹی اور معمولی سی خوبی بھی بہت بڑی فضیلت بن کر دل کو کھینچتی ہے۔ پھر اگر آج علمائے یورپ مردہ زبانوں پر بزم ماتم قائم فرمائیں یا نوحہ سرائی کی مجلس منعقد کریں اور اُن کی ایک ذرا سی خوبی کو انتہائی کمال کہہ کر یاد کریں تو یہ عجیب نہیں۔ تعجب تو اہل مشرق کی خوش عقیدگی پر ہے جو اُن کے آرٹ کو واقعہ و حقیقت سمجھ کر اپنا مورچہ چھوڑتے چلے جاتے ہیں

مردہ کو روئیے، میت پر سوگوار رہو جئے اور بہتر سے بہتر الفاظ میں اسے یاد کیجئے مجھے اس سے کچھ تعرض نہیں لیکن اس خفگی میں زندوں کا گلا گھونٹنا اُن کے محاسن و برکات کو پائمال کرنا مردہ سے وفاداری نہیں بلکہ زندوں پر سفاکی و بے رحمی کا بہانہ ہے۔

عبرانی و سریانی زبان ایک عرصہ ہوا کہ مردہ ہو چکیں لیکن یورپ کی اس نغمہ سرائی یا نوحہ خوانی کا یہ اثر ہوا کہ آج کہا جا رہا ہے کہ بغیر عبرانی و سریانی جانے ہوئے تعلیم علم عربی نامکمل ہے۔ سنسکرت جو کبھی مذہبی زبان ہے اور ایک عرصہ سے اس کا شمار بھی مردہ زبانوں میں کیا جا رہا ہے آج علمائے یورپ انھیں اس کا یقین دلانا چاہتے ہیں کہ سنسکرت سے بڑھکر کوئی زبان مکمل نہیں کیا عجب کہ ساری زبانیں دنیا کی اسی سنسکرت سے نکلی ہوں۔

اہل سنسکرت خوش ہیں کہ ہماری مذہبی زبان کا فضل و کمال یورپ سے خراج اعتراف لے رہا ہے لیکن حقیقت میں انھیں بھی اپنے مورچہ سے ہٹایا جا رہا ہے مشرق کی کوئی چیز اہل مغرب کے ہاتھ میں جاکر سنور نہیں سکتی اگر آج اس کا یقین نہیں کرتے ہو تو کل کف افسوس ملتے ہوں گے۔

خیر اس سے مجھے کیا بحث۔ یہ چند جملے بھی برسبیل ذکر ہی کہے گئے۔ گفتگو زبان و لغت کی ہے مشرق کی سادگی اور مغرب کی شطّاری سے کیا کام۔ مجھے تو یہ کہنا ہے کہ دور آخر میں میکس ملر جو بہت بڑا فلاسفر تسلیم کیا گیا ہے اس نے عجمی زبان کو بھی عربی بنانے کی کوشش کی تھی اس کا مقصد یہ تھا کہ کسی لفظ کے جو معنے قرار پاتے ہیں اس کی علت کیا ہے اس لفظ نے اس معنی پر کیوں دلالت کی ہے اس کی علم معلوم ہو جائے۔ لیکن چند ہی قدم چل کر اُسے معلوم ہو گیا کہ جانور یا گونگے کی تعلیم کتنی ہی کیوں نہ کی جائے۔ مگر وہ آدمی کی مانند بول نہیں سکتا تو جبراً و قہراً اپنے عجز کا اعتراف کر لیا۔

تعجب ہے کہ اہل یورپ کا پایۂ علم عربی زبان و علوم عربی کے متعلق اتنا بلند مانا جاتا ہے کہ اگر کسی کی سند علمیہ پر جرمنی یا انگلینڈ کی مہر ثبت نہ ہو تو ہندوستان کی درسگاہوں میں بھی اُس کی پرسش نہ ہوگی پھر اس کی کیا وجہ ہے جو ایسے فضلا غیر عربی میں تو اُن محاسن کی جستجو کرتے ہیں جو عربی میں ہے لیکن عربی کے متعلق اس کا اشارہ بھی نہیں کرتے کہ یہ محاسن یہاں موجود ہیں۔

کوئی عجمی زبان کو مقلوب کرکے با معنی دیکھنا چاہتا ہے۔ کوئی عجمی الفاظ کی دلالت معنی پر جو ہو رہی ہے اُس کی لم دریافت کرنا چاہتا ہے لیکن انھیں خوبیوں کی تلاش کوئی بھی عربی ہیں تو کرتا ہے نہ یہ کہتا ہے کہ یہاں موجود ہیں۔ اس جگہ بیساختہ طبیعت مچاتی ہے کہ میکس ملر کی کچھ عبارت بلفظہ ترجمہ کردوں۔

"ان تمام چیزوں کو ہٹانے کے بعد جو پابند ضابطہ ہیں مصنوعی ہیں اور الفاظ میں قابل فہم ہیں پھر بھی بعض ایسی چیزیں رہ جاتی ہیں جو نہ پابند ضابطہ ہیں نہ فن نحو کا نتیجہ ہیں اور نہ قابل فہم ہیں۔ ان کو ہم فی الحال "مادہ" اور "عنصر جوہری" کے نام سے موسوم کرتے ہیں مثلاً ایسے لفظ ہیں جیسا کہ Historically (ہسٹوریکلی) ہے ہم حالیہ کے آخری حصہ ly (لی) کو اور پھر علامت اسم صفت al (ال) کو اس سے دور کردیں تو صرف Historic (ہسٹورک) رہ جاتا ہے جس کو لاطینی میں Historicus (ہسٹوریکس) کہتے ہیں۔ یہاں بھی ہم آخری ٹکڑے cus (کس) کو اڑا سکتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ ہسٹوریکس Historia (ہسٹوریا) یا Histor (ہسٹور) سے اخذ کیا گیا ہے۔

پھر Historia بھی تانیثی اضافت ia (آیا) سے بنا ہے اور اس سے اسم مجرد Histor (ہسٹور) بنتا ہے۔

Histōr (ہسٹور) یونانی لفظ ہے اور حقیقتاً یہ Istōr (اسٹر) کا بگڑا ہوا ہے۔ بہرحال دونوں شکلیں مستعمل ہیں۔

Spiritus lenis کے بجائے Spiritus asper کا استعمال شروع لفظ میں محض لہجہ کے اثر پر منسوب کیا جاتا ہے۔

پھر Istōr (اسٹر) کو بھی Is (اس) اور tor (ٹر) میں تقسیم کرتے ہیں Tor (ٹر) اسم فاعل واحد ہے جو Tar (ٹار) سے مشتق ہے۔ مثلاً لاطینی میں Da-tor (ڈاٹور) اور سنسکرت میں Da-tar (داتار)

اور یونانی میں Do-ter (ڈوٹر) مستعمل ہے۔ اس میں عنصر جوہری ds (اس) ہے ds (اس) میں s (س) بجائے d (دال) کے ہے۔ کیونکہ یونانی میں d (دال) اگر t (ت) کے پہلے آتا ہے تو s (س) سے بدل جاتا ہے۔

اس طرح سے ہم آخر کار اُس کے مادّہ Id (اڈ) تک پہونچ جاتے ہیں جس کو یونانی میں Oida (اوئڈا) سنسکرت میں Vida (ودیا) اور انگریزی میں To wit (ٹو وٹ) بمعنی جاننا کہتے ہیں۔

لہٰذا Histor (ہسٹور) کے اصلی معنی جاننے والے یا پانے والے کے ہوئے اور Historia (ہسٹوریا) بمعنی علم کے ہوئے Vid (ود) کے مادّہ کے آگے ہم نہیں جا سکتے اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ Vid کے معنی دیکھنے پانے اور جاننے کے کیوں ہیں۔

اگر ہم ایسا بھی کریں کہ Vid (ود) کو Vi (وی) سے ملائیں جس کے معنی علٰحدہ کے ہیں اور اس طرح سے Vid (ود) میں تقسیم کرنے جدا کرنے اور دیکھنے کے مفہوم کو پیدا کریں تو اس سے کچھ زیادہ فائدہ نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ معنی کا یہی تطابق عبرانی حرف جر Bin (بن) بمعنی درمیان اور مصدر Bin (بن) بمعنی جاننے میں بھی ہے لیکن یہاں بھی پھر وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر Bin کے معنی درمیان کے کیوں ہیں؟ لہٰذا اس سوال کو ہم کسی حالت میں بھی اشتقاقی تجزیے سے حل نہیں کر سکتے ہیں۔"

(سائنس آف لنگویج۔ جلد ۲۔ لکچر نمبر ۷۔ صفحہ ۳۳۰، ۳۲۹)

ساری تقریر پڑھ کر اگر کوئی یہ بتا دے کہ ایک لفظ سے اُس کے اجزا کے حذف کا کیا قاعدہ معلوم ہوا یا اشتقاق کے متعلق کس اصل و ضابطہ کی طرف رہنمائی ہوئی تو سمجھ لوں گا کہ میں اپنی فہم کی نارسائی سے سمجھنے سے قاصر رہا۔ لیکن پھر بھی یہ عرض کروں گا کہ یہ ساری کوشش اس لئے کی گئی تھی کہ لفظ کی دلالت جو معنی پر ہوتی ہے اُس کی علت بتائی جائے۔ لاطینی

یونانی، سنسکرت اور عبرانی کہاں کہاں کی سیر نہ کی گئی۔ لیکن علم کے معنی جاننا کیوں ہوئے
اس کا سُراغ نہ ملا۔

ہاں یہ ضرور معلوم ہوا کہ مصنف چند زبانوں سے آشنا ہے اور ایک کلمہ کو کسی نہ کسی طرح
مختلف زبانوں سے گزارتا ہوا ایک منزل تک پہونچا دینے پر قادر ہے۔ لیکن جس مقصد سے یہ
سفر کیا گیا تھا وہ ہنوز حاصل نہیں۔

پروفیسر مذکور اس پر بہت ہی خفا ہیں کہ سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے علماء یورپ
اس پر زور آزمائی کرتے رہے کہ عبرانی کو قدیم ترین زبان ثابت کرکے دنیا کی ساری زبانوں کا
اسے مصدر قرار دیں (دیکھو جلد اول لکچر نمبر ۸)

اس لئے میں یہ کہنے کی جرأت نہیں کرتا کہ اس راہ سے بہت ہی زیادہ قریب اور
سہل راستہ عربی تک پہونچنے کا تھا۔ اگر یہ لفظ وہاں تک پہونچا دیا جاتا تو مقصد میں کامیابی
ہو جاتی اس لئے کہ وہاں ہر لفظ اپنے مناسبت معنی کے ساتھ صاف صاف بتاتا ہے اس کی
کثیر مثالیں اوپر گزر چکیں۔ لیکن اب اُسی مناسبت کا اظہار زیادہ لطیف اور زیادہ عمیق
پیرایہ میں بیان کیا جاتا ہے۔ اس بحث کے بعد معاندین کو عربی کے مقابلہ میں السنۂ عجمیہ کو پیش
کرنے کے لئے بالکل ہی دوسری روش اختیار کرنی ہوگی۔

ساتواں باب

عربی زبان کا حیرت انگیز کمالِ گویائی

عربی کے حقایق نما الفاظ

عربی زبان کا نہایت ہی حیرت انگیز وہ کمال ہے جس کا تعلق معنی کے کشف حقیقت سے ہے۔ لفظ عربی صرف یہی نہیں کہ اپنے معنی کے ساتھ ایک نظم و تناسب رکھتا ہے، نہیں بلکہ اُس کے معنی کو جب دقت و تعمق کی نظر سے دیکھا جائے تو اُس شے کی ایسی حقیقت سامنے آجاتی ہے جس کے اظہار کے لیئے عجمیوں کو صدیاں درکار ہوئیں اور پھر بھی اُس کا بیان ایک لفظ سے نہ کر سکے۔

اِس مخصوص خصوصیت کو اچھی طرح سمجھنے کے لیئے ذیل کی چند مثالوں میں اگر ژرف نگاہی سے کام لیا جائے تو بے ساختہ زبان سے یہ کلمہ نکل جائیگا کہ بیشک عربی زبان ایک ناطق و گویا زبان ہے جس کا ہر لفظ اپنے معنی کی حقیقت کو بیان کر رہا ہے اور اُس کے مقابل کی ساری زبانیں گونگی ہیں جو اپنے معنی کو ایسے الفاظ سے ظاہر کرتی ہیں جن میں بجز صوت و صدا حقیقت کی جھلک بھی پائی نہیں جاتی۔

مثلاً تعلیم و تعلم، درس و تدریس یہ الفاظ ایسے عام ہیں کہ روزمرّہ کی بات چیت میں عوام تک کی زبانوں پر چلتے پھرتے دکھائی دیتے ہیں۔ پھر ان کا مفہوم ایسا ہمہ گیر ہے کہ دنیا میں ایسا کوئی عہد نہیں گزرا جب کہ ان کا مفہوم افرادِ بنیِ آدم کے پیش نظر نہ ہو۔ صنعت ہو، یا حرفت، علم ہو یا فنِ اعضاء و جوارح سے تعلق ہو یا ذہن و حافظہ سے، کسی نہ کسی شکل میں تعلیم و درس کا مفہوم ہر قرن اور ہر دور میں ضرور

موجود رہا ہے۔ اسی لئے ہر زبان جو بولی گئی یا بولی جاتی ہے اس زبان میں اس مفہوم کے لئے ایک ایک لفظ مقرر ہے۔ لیکن عربی زبان کا لفظ جس طرح اس کی حقیقت کھولتا ہے اُسے دیکھ کر نہ صرف دوسری زبانوں کو گنگ کہنا پڑتا ہے بلکہ حیرت ہوتی ہے کہ انسان نے ایسے حقایق نما الفاظ کیونکر وضع کر لئے۔

تعلیم و تعلم کا مادّہ عین لام اور میم ہے اور درس و تدریس کا مادّہ دال را اور سین۔ عربی کا قاعدہ ہے کہ وہ مادّہ کو ہمیشہ حرفِ مفرد کی صورت میں کہتے اور لکھتے ہیں اُس کی ترکیبی شکل نہ تحریر میں آتی ہے نہ بیان میں۔ اب ان مُفرد حروف کو شکل ترکیبی میں لایا جائے تو عِلم یا عَلَم کی صورت حاصل ہوگی۔ عَلَم کے معنی نقش و نشان کے ہیں جسے ہر شخص جانتا ہے اب یہی مادہ اختلاف حرکت کے ساتھ علم میں صورتِ ترکیبی اختیار کئے ہوئے ہے۔ سمجھنے اور سمجھانے کے لئے اس لفظ کا سطحی ترجمہ دانستن یعنی جاننا کر دیا جاتا ہے لیکن عمیق نظر حقیقت علمیہ کو سامنے لے آتی ہے۔

لفظِ علم کا فلسفہ

اہلِ فلاسفہ کا اس پر اتفاق ہے کہ انسان کا ذہن مثل آئینہ کے ہے جو شے اُس کے سامنے آئیگی اُس کا نقش اس میں آ جائیگا ہاں آئینہ میں صرف محسوسات کی صورت نمائی ہے اور ذہن کے آئینہ میں معقول و محسوس دونوں کی تصویر کشی ہے۔

حکما کا اس میں تو اختلاف ہے کہ حُصولِ صورت کا نام علم ہے یا صورتِ حاصلہ کا نام علم ہوگا۔ لیکن ذہن میں صُوَر کا انتقاش سب کے نزدیک ایک مسلمہ مسئلہ ہے۔ اب میں یہ جاننا چاہتا ہوں کہ کیا وہ شخص جس نے اس لفظ کو وضع کیا وہ حقیقتِ علم سے ایسا آگاہ تھا کہ صرف تین حرفوں کو ترتیب دے کر ایسے دقیق فلسفی مسئلہ کی طرف ایک اشارہ کر گیا؟ اگر واقعہ یہ ہے تو واضع کے کمال کا سمجھنا عقولِ انسان سے بالاتر ہے۔

مادّہ عین لام اور میم کی دلالت نشان اور نقش پر کیونکر ہوئی اس کے لئے

صفات حروف کی طرف نظر کرنا ضروری ہے۔

(ع) مجہورہ متوسطہ مستفلہ منفتحہ مصمتہ

(ل) " " " " مذلقہ منحرفہ

(م) " " " " "

ہر سہ حروف صفات میں ایک ہی ہیں اس لیئے باہمی آمیزش سے بجز اس کے کہ اوصاف نمایاں ہوجائیں اور کوئی فرق پایا نہ جائیگا ہاں اذلاق ہمت میں فرق لائیگا اور انحراف بھی اپنا اثر ظاہر کریگا اس لیئے توسط استفال اور انفتاح کا لحاظ کر کوئی ایسا معنی جس میں کیفیت انفعال ہو سمجھا جا سکتا ہے لیکن جہر اور انحراف کی صفت اس کیفیتِ منفعلہ کو نمایاں کرنا چاہیگی۔ ان دونوں اُمور کا اعتبار کرتے ہوئے اس مادہ کے معنی میں نشان یا نقش یا شگاف کا مفہوم ضرور ہوگا۔

علم کے متعلق حکما میں ایک یہ بحث بھی نہایت دلچسپ اور وسیع ہے کہ آیا کسی شے کے زوال کا نام علم ہے یا خارج سے کوئی شے داخل ہوتی ہے جسے علم کا لقب دیدیا جاتا ہے بالفاظ دیگر اسے یوں کہہ سکتے ہیں کہ پڑھانے والا جو کچھ پڑھاتا ہے تو اُس سے پڑھنے والے کی کسی مخفی استعداد کا ظہور ہوتا ہے اور اُس کی خود فطری استعداد قابل ہوتی جاتی ہے یا اُس کی استعداد اور عطیۂ فطریہ میں تو کسی طرح کی قوت و نمو کا اثر نہیں ہوتا ہاں اس کے سوا کوئی اور شے ہے جس کا مجموعہ فراہم ہوتا جاتا ہے۔ مجھے حکما کی ان طبع آزمائیوں سے کوئی تعلق نہیں، قاضی مبارک، میر زاہد اور غلام یحییٰ پڑھنے والے اس کا فیصلہ کریں مجھے تو صرف یہ کہنا ہے کہ اس قدر فریقین کے نزدیک مسلم ہے کہ علم خود متعلم کی ریاضت، محنت جفاکشی اور شوق طلب کا نتیجہ ہے۔ اگر یہ نہیں تو پھر معلم کی تلقین اور کتابوں کی عبارت سب لاسود ہے۔ پھر ایک مرتبہ کمال کا ایسا آتا ہے جب کہ نہ معلم ہوتا ہے نہ تعلیم نہ کتاب ہوتی ہے نہ متعلم۔ اُس صاحب کمال کی ذات خود ہی کتاب ہوتی ہے، خود ہی

مُعلّم، خود ہی مُتعلّم ہے

مُعلّم گشت عشق و کنج خاموشی دبستانش | سبق نادانی و دانا دلم طفلِ سبق خوانش
زہر کس نہ آید ایں اُستادو شاگردیٔ ہر کوہی | بدخشاں باشد و ہر سنگ ریزہ لعل رخشانش

اربابِ منطق کا فیصلہ ہے کہ اَلْعِلْمُ وَالْمَعْلُوْمُ مُتَّحِدَانِ بِالذَّاتِ وَمُتَغَايِرَانِ بِالْاِعْتِبَارِ (یعنی علم اور معلوم کوئی دو حقائق متغائرہ نہیں ایک ہی ذات کے دو نام ہیں) ایک اعتبار سے اُسے علم کہتے ہیں اور دوسرے اعتبار سے معلوم کہتے ہیں نفسِ ذات علم و معلوم میں تغایر نہیں ہے بلکہ مرتبۂ اعتبار میں تغایر ہے۔ پھر جب ان دونوں میں غیریت نہ رہی تو معلّم و متعلّم میں کہاں غیریت رہ سکتی ہے لیکن مرتبہ ادنیٰ میں حقیقت شے کی عوام پر نہیں کھلتی اِس کا ادراک تو اہل کمال کے ساتھ مخصوص ہے ہاں اعلیٰ اور انتہا پر عوام بھی سمجھ جاتے ہیں۔ چنانچہ یہ فلسفہ وہاں پہونچ کر بہت ہی صاف ہو جاتا ہے جب کوئی صاحبِ فن اُس فن کا وہ بلند رتبہ پالیتا ہے جہاں معلّم کی تعلیم اور کتاب کے نقوش سے بالاتر تعلیم و مُطالعہ کا دَور شروع ہو جاتا ہے جس کا نام اجتہاد و انکشاف ہے۔

اِس ضمن میں اسقدر اور کہنا چاہتا ہوں کہ سارا گروہ اہل منطق کا اس پر متفق ہے کہ انسان قابل العلم ہے اس لیئے جہل و علم میں تقابل تضاد نہیں بلکہ تقابل عدم ملکہ مانا گیا ہے یعنی جاہل اُسے کہینگے جس کی شان سے یہ تھا کہ اُسے علم آئے مگر نہ آیا، لفظ جاہل کا اطلاق انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ حیوان نبات جماد پر جہل کا اطلاق نہ ہوگا۔ کسی جانور یا کسی درخت یا کسی پتھر کو جاہل نہیں کہینگے اس لیئے کہ ان کی ذات میں علم کی قابلیت ہی نہ تھی۔ ہاں انسان کی یہ قابلیت و استعداد اُس وقت ظاہر ہوتی ہے جب کہ تعلیم و تعلم کی ریاضت و محنت اُٹھائی جائے اور ذہن و حافظہ کی قوتِ ماسکہ کامل ہو کر اکتسابات علمیہ کو محفوظ رکھ سکے۔

لفظِ درس کا فلسفہ | اِن تمام پُرپیچ اور ادق مسائل فلسفیہ کو پیشِ نظر رکھ کر اُس لفظ

کی ہیئتِ ترکیبی دیکھئے جو دال را اور سین سے مرکب ہوا ہے۔ عربی میں اس مادہ سے ایک لفظ درسہ ہے جس کے آخر میں تا مصدریہ زائدہ ہے اس کے معنی ریاضت ہیں اور درس کے معنی زائل کرنا کسی شے کا مٹانا ہے، عرب کا یہ محاورہ ہے دَرَسَ الرُّسُوْمُ یعنی نشانات مٹ گئے درس الحنطۃ او الارز گیہوں یا چاول کو کوٹ کر اس کا بھس دور کر دیا، پڑھنا پڑھانا اور سبق لینا اس کے لئے بھی درس کا لفظ وضع ہوا۔ گہری نظر ڈالیئے اور دیکھئے صرف تین حرفوں کی ایک ترکیبی شکل لفظ درس نے یہ بتا دیا کہ تعلیم و تعلم کے لئے لفظ درس اس لئے وضع ہوا کہ قوائے دماغیہ سے موانع زائل کیئے جاتے ہیں آثار جہل مٹائے جاتے ہیں اور اصل جوہر استعداد کو صاف ستھرا بنا کر چمکایا جاتا ہے اور یہ کیفیت ریاضت و محنت اور نفس کے رام کرنے سے حاصل ہوتی ہے، حرفوں کی دلالت معنی پر کیونکر ہوتی ہے اسے تفصیل کے ساتھ لکھ چکا ہوں لیکن لفظ درس کے متعلق بے ساختہ جی چاہتا ہے کہ یہ بتاتا جاؤں کہ دال حرف شدیدہ ہے جس سے کلمہ درس کی ابتدا ہے، را حرف تکرار اور سین حرف منفتحہ۔ حرف شدیدہ کے بعد حرفِ تکرار اور پھر حرف انفتاح کا وقوع طریقۂ تعلیم اور تحصیل تعلیم اور ثمرۂ تعلیم کی طرف کیسا لطیف اشارہ کر رہا ہے۔

کیا اس لفظ کی وضع کے وقت علم کے متعلق ایسے دقیق و باریک منطقی مسائل واضع کے پیش نظر تھے؟ کیا وضع لفظ سے پہلے طریقۂ تعلیم کے یہ دقیق مسائل واضع کے سامنے موجود تھے؟ ان کا جواب بجز حیرت و سکتہ اور کیا ہے! اہل عرب نے اپنے ماسوا انسان کی زبان کو اگر گنگ کہا تو بجا کہا، یہ کسی زبان کی اہانت نہیں بلکہ بیانِ واقعہ و حقیقت ہے۔

لفظِ سبق کا فلسفہ ہر روز جس قدر کہ پڑھا جاتا ہے یا پڑھایا جاتا ہے اسے عربی میں سبق کہتے ہیں جس کی جمع اسباق ہے۔ لغت میں اس کے معنی آگے نکل جانا یا غالب ہونا ہے۔ قابل لحاظ یہ امر ہے کہ روزانہ درس کا نام سبق رکھنا

یہ بھی اس سے خبر دیتا ہے کہ حقیقتِ علم اور نکاتِ تعلیم سے عرب خوب آشنا تھے، اگر طالب العلم روزانہ ترقی نہیں کرتا اور گزشتہ روز کی قابلیت سے آج کی قابلیت بڑھتی نہیں یا قوائے دماغیہ میں قوت پیدا نہیں ہوتی تو حقیقت میں نہ یہ تعلیم ہے نہ سبق بلکہ وقت کا برباد کرنا اور عمر کا رائگاں کرنا ہے۔ لفظ سبق نہ صرف اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے بلکہ اپنے معنی کی غایت وحقیقت کا اظہار کر رہا ہے۔ اب اس کہنے کی کوئی حاجت نہیں کہ لفظ مُعلّم متعلّم مدرس مدرسہ کتاب وغیرہ نہ صرف اپنے مفہوم کے ترجمان ہیں بلکہ حقیقت مفہوم کے مصوّر وصورت نگار ہیں۔

کیا اس کے ساتھ یہ بھی عرض کروں کہ سین حرف منفتحہ ہے اور با اور قاف حرف شدیدہ، سبق کی حقیقی غایت یعنی قوائے ذہنیہ کا کشو وحرف منفتحہ سے مُطالعہ اور اخذ وحفظ کی برداشت محنت حروفِ شدیدہ کی تکرار سے کس لطیف پیرایہ میں ظاہر ہورہی ہے، لفظ معنی کا فلسفہ بتاتا ہے! حروف اس کا خاکہ پیش کرتے ہیں!! یہ زبان ہے یا سحر وطلسمات!!!

عربی زبان کے واضع اوّل کی ہمہ دانی

پہلا انسان جس وقت دُنیا میں آیا ہوگا اور اُس کی اولاد واحفاد نے بڑھ کر جب کنبہ کی صورت اختیار کی ہوگی تو اُس وقت ہر ایک کے حرکات وسکنات اور گفت وشنود کے تناسب واعتدال کو دوسرا دیکھتا ہوگا، بعضوں میں تناسب واعتدال قایم کرنے کی فطری قابلیت زیادہ ہوگی کسی میں کم اور کسی میں اس کا بالکل ہی فقدان ہوگا۔ اِس اختلاف استعداد کی بنا پر سمجھ دار اور نا سمجھ کے لیئے جماعت نے اپنی ابتدائی حالت ہی میں الفاظ وضع کیئے ہونگے۔

حکمار کی تحقیق اس باب میں یہ ہے کہ عقل وحماقت کا تعلق دماغ سے ہے۔ فن تشریح وحکمت میں دماغ کے حصص ہیں اور ہر حصّہ کا ادراک واحساس علیحدہ ہے، جذبات نفسانیہ

وقوائے بدنیہ اپنے اعمال و احساس میں اُس حصۂ دماغ کے تابع ہیں جن سے اُن کا تعلق ہے یہ ایک عمیق بحث ہے جس کا یہ موقع نہیں لیکن یہ تشریح قابلِ لحاظ ہے کہ عاقل کا مغز جب وزن کیا گیا تو بیوقوف کے وزن سے اُس کا وزن زیادہ ثابت ہوا۔ دوسرے یہ کہ انسان کے سر کا مغز جو بشکل بیضاوی ہے اُس کی سطح پر بلندیاں اور اُبھار پائے جاتے ہیں جس شخص کی سطح مغز پر بلندیاں بہت ہوتی ہیں وہ بہت سمجھ دار ہوتا ہے اور جس کے دماغ پر بلندیوں کی جس قدر کمی ہوتی ہے اُسی مناسبت و مقدار سے وہ احمق ہوتا ہے یہاں تک کہ محض لا یعقل کا مغز تقریباً برابر و مسطح ہوتا ہے، ان بلندیوں کا نام عربی میں تلافیق ہے جس کے لغوی معنی "دو درزوں کا ملنا" ہے، اُن بلندیوں کو تلافیق کہنا کیسی صحیح تعبیر ہے۔ تیسرے یہ کہ کاسۂ سر کے حصّۂ اسفل میں جس مغز کا مقام ہے اور جو حرام مغز سے متصل ہو کر ریڑھ کی ہڈیوں تک چلا آیا ہے اعصاب و دماغ میں ربط دینا اُسی کا وظیفہ ہے اور افعال غیر اختیاری کا یہی مصدر ہے۔

عربی میں ذال کاف اور واؤ کے مادّہ سے ایک شکل ترکیبی ذکوانۃ ہے۔ اس کے معنی چھوٹے چھوٹے درختوں کے ہیں، ایک دوسری شکل کا لفظ ذکاوۃ ہے، اس کے معنی فہم کی تیزی ہیں اسی سے صفت کا صیغہ "ذکی" ہے سریع الفہم اور سمجھ دار کے لیئے اس کی وضع ہے کیا لفظ "ذکی" اس سے خبر نہیں دیتا کہ ذہین و سریع الفہم کو ذکی اس لیئے کہتے ہیں کہ اُس کی سطح دماغ پر چھوٹی چھوٹی بلندیاں ہیں جیسے سطح زمین پر چھوٹے چھوٹے درخت۔

بے وقوف کو سفیہ کہتے ہیں جس کی جمع سُفہاء ہے، سفہ کے معنی سُبک اور ہلکا ہے کیا سفیہ نے یہ نہ بتایا کہ بے وقوف کے لیئے اس کی وضع یوں ہوئی کہ اُس کا مغز سُبک و ہلکا ہوتا ہے۔

دماغ کا وہ حصّہ جو اسفل کاسۂ سر میں ہے اُسے نخاع کہتے ہیں اور مرد عاقل و

دانا کو ناخع، کیا لفظ نخاع اس کا اظہار نہیں کرتا کہ دانائی کا مرکز یہی مقام ہے؟

اگر ان سب سوالوں کا جواب ایجاب میں ہے (اور یقیناً ایجاب میں ہے) تو کیا علم تشریح کے ایسے باریک مسائل اُس وقت معلوم ہو گئے تھے جب کہ انسانی ہستی محض چند افراد و نفوس میں محدود تھی؟

پہلا انسان جو دُنیا میں آیا ہوگا اُسے بقائے نفس کے لئے سب سے پہلے جس چیز کی حاجت ہوئی ہوگی وہ پانی ہے۔ اب یہ مسئلہ کہ پانی مرکب ہے یا بسیط گروہ حکماء میں ایک دلچسپ بحث ہے۔ ایک جماعت کا خیال ہے کہ پانی بسیط ہے اگر اس کا تجزیہ کیا جائے تو اس کی تقسیم مختلف الحقیقت اجزاء کی طرف نہ ہوگی۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ قوام حقیقت میں بعض اجزاء پوشیدہ ہیں جنہیں تحلیل و تجزیہ سے بھی مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا۔ آخر الذکر حکماء کسی عنصر کو بسیط تسلیم نہیں کرتے اس لئے ان کا لقب حکماء بروز الکمون ہے۔ زمانہ حال کی سائنس پانی کو دو گیسوں کے امتزاج کا نتیجہ بتاتی ہے۔ اس تحقیق کو حکماء مادیین کے حوالہ کیجئے، اسے دیکھئے کہ عربی میں میم واؤ اور ہا کا مادہ بشکل ترکیبی مَوْہ یا ماہ پایا جاتا ہے مَوْہ مصدر ہے اس کا ماضی مَاہَ ہے تصریف اس کی باب نَصَرَ یَنْصُرُ سے آتی ہے، معنی اس کے ملنا ملانا ہیں، اس لئے اگر کسی شے پر سونے یا چاندی کا پانی چڑھائیں تو اس کا نام تَمْوِیْہ ہوگا، اسی مادہ سے ایک لفظ مَاءٌ ہے، بقاعدہ صرف واؤ الف سے اور ہمزہ ہا سے بدل گیا ہے۔ پانی کو عربی میں ماء کہتے ہیں، ملنا ملانا تو اس کا ظاہر ہے حاجت بیان نہیں لیکن کیا حال کے سائنس کا یہ مسئلہ کہ پانی دو قسم کی گیس کے باہمی آمیزش و امتزاج سے بنتا ہے لفظ ماء سے سمجھا نہیں جاتا! حکماء بروز الکمون کے مسلک کی طرف لفظ ماء کا اشارہ نہیں پایا جاتا، کرۂ مائی کے پانی سے اگر قطع نظر کر لیں تو پھر وہ پانی جو اس عالم میں پایا جاتا ہے کسی کے نزدیک بھی بسیط نہیں دونوں

گروہ اسے مرکب تسلیم کرتے ہیں اور اس ترکیب پر لفظ ماء کی دلالت پائی جارہی ہے۔
اُس پہلے انسان کو سب سے پہلے جس موجود کا احساس ہوا ہوگا وہ زمین ہوگی اور آسمان۔
حکماء کا یہ خیال ہے کہ فضائے عالم میں مادۂ اثیریہ کا ایک بحرِ ناپیدا کنار تھا جس میں
کچھ ایسے ذرّات صغار جن کی تجزی ناممکن تھی (اور ناممکن ہے) جنھیں اصطلاح میں سالمات یا اجزاء
لایتجزّی کہتے ہیں تیرتے پھرتے تھے۔ خود اُن سالمات کی تعمیر ایسے صغیرہ ذرّات کہربائی
سے ہے جن کا نہ صرف تجزیہ ناممکن ہے بلکہ ایک حد تک اُن کا تصوّر بھی تصوّر کیے جانے کے
قابل نہیں۔

ذرّاتِ کہربائی کی حقیقت کیا ہے اس کے جواب میں کوئی تو اسے سمندرِ اثیریہ کی
موج کہتا ہے، کوئی سطحِ دریا کی شکن بتاتا ہے، کوئی اسے بحرِ اثیریہ کا گرداب خیال کرتا ہے،
ہر حال یہ گرداب اور اُس کی موجیں حکماءِ طبیعین کو مبارک، اِس کے بعد اُن کی تحقیق
یہ ہے اور اسی سے میرے مدّعا کا تعلق ہے کہ ذرات یا سالمات جن کا ایک نام اجزائے
دیمقراطیسی بھی ہے ان میں ایک قسم کی حرکت مدّتِ دراز تک جاری رہی جس حرکت نے
ایک خاص کیفیت اس سمندر اور اس کے تیرنے والے سالمات میں پیدا کردی اب
اس کیفیت سے ایک دوسری حرکت پیدا ہوئی جس سے کُل ذرات دو حصوں پر منقسم ہوگئے، ایک
نیچے کی طرف مائل ہوگیا اور دوسرے نے بلندی کا رُخ کیا، سفلی حصہ کچھ تو مستحیل ہو کر پانی
ہوگیا اور کچھ زمین کی صورت میں بدل گیا، اجزائے زمین میں وہ ذرّات بھی شامل تھے جن کا
میلِ طبعی حرکت کرنا اور متحرک رہنا تھا اور جن کی تعمیر میں ذرات کہربائی کا وجود مضمر تھا
پھر وہ مادہ سیال بھی اپنی اُس گرمی کے ساتھ موجود تھا جسے ایک لامعلوم مدّت کی
حرکت دائمی نے پیدا کردیا تھا ان وجوہ سے زمین کپکپا رہی تھی اور اندر سے سیال
گرم مادّے اُبل اُبل کر باہر آتے جاتے تھے۔
وہ حصہ جو بلندی کی طرف جا رہا تھا اُس کے ایسے اجزا جن میں باہمی رگڑ سے مادۂ نوری

پیدا ہوگیا تھا وہ درخشاں ستارہ ہوا، باقی حصہ نے آسمان کی شکل اختیار کی، اب بلندی و پستی کے درمیان میں جو بُعد قایم ہوگیا تھا وہ بخاراتِ کثیفہ سے بھرا ہوا تھا جو آخر میں پانی ہوکر برسا اس سے زمین میں نشیب و فراز پیدا ہوگیا، آفتاب کی روشنی صاف طور پر زمین پر پڑنے لگی، تمازتِ آفتاب سے وہ حصے جو زمین پر اُبل اُبل کر جمع ہو رہے تھے متحجر ہو کر پہاڑ ہوگئے۔ پہاڑوں کے وجود سے زمین میں سکون کی ایک کیفیت پیدا ہوگئی اور اُس کی تھرتھراہٹ جاتی رہی۔ سعدی نے بوستان میں اسی مضمون کی طرف اشارہ کیا ہے ؎

زمیں از تپ و لرزہ آمد ستوہ
فرو کوفت بر دامنش میخ کوہ

لیکن ایک قسم کی حرکتِ دائمی زمین کو ہنوز عارض ہے جس کی علت اُن اجزا کا شمول ہے جنھیں دیمقراطیسی کا لقب ہے۔

یہ ساری بحث جس میں مہیب الفاظ مصطلحہ کی بھرمار اور پیچیدہ تخیلات کا سلسلہ پایا جاتا ہے اسے سن کر ایک عرب بدوی چند چھوٹے چھوٹے الفاظ کہتا ہے اور ہنس دیتا ہے گویا اُس کا یہ منشا ہے کہ تم اپنے علوم کی گتھیوں میں اُلجھے رہو، تمھاری اس تحقیقات سے ہمارے الفاظ ہمیں بے نیاز کیئے ہوئے ہیں۔

لفظ ارض کے مصدری معنی خود بخود ہلنا ہیں اس لیئے اُس شخص کو ماروض کہتے ہیں جس کا سر بوڑھاپے میں ہلنے لگتا ہے، زمین کا نام بھی ارض رکھا گیا، اس لیئے کہ اس میں ایک طرح کی دائمی حرکت پائی جاتی ہے۔

رواسیہ کے معنی لنگر ڈالنا، متحرک شے کو روکنا ہے، پہاڑ اور اُس کی چٹان کو بھی رواسیہ کہا اس لیئے کہ اُس نے زمین کے ساتھ وہی عمل کیا جو جہاز کے ساتھ لنگر کا عمل ہے۔

سما کے معنی بلندی ہیں اور جو بلندیوں کا گھر ہو وہ بھی سما کہا جاتا ہے آسمان کو
بھی سما کا خطاب ملا اس لیئے کہ وہ مادہ کا حصۂ علوی ہے، خود بلند ہے، اور بلند
ستاروں کا گھر ہے۔

عربی میں بنی آدم کے لیئے جو لفظ وضع کیا گیا ہے وہ خود اس قدر جامع ہے کہ خود
اُس کی جامعیّت پتہ دیتی ہے کہ جس شخص نے اس لفظ کو وضع کیا اُس کے ذہن
میں آدم اور آدم زاد کی صحیح حقیقت موجود تھی۔

الف نون اور سین کے مادّہ سے عربی میں ایک لفظ اَنَس ہے جس کے معنی ہیں
جماعتِ کثیر اور ایسا خاندان جو کسی جگہ مقیم ہو۔ دوسرا مشتق اس سے ایک فعل اَنَس
ہے جس کے معنی دیکھنا، سننا، احساس کرنا۔ اٰنَسْتُ نَارًا میں نے آگ دیکھی، اٰنَسَ الصَّوت
اُس نے آواز سُنی ایسا شیر جو شکار کے وجود کو دُور سے احساس کرلے اُسے مُتَاَنِّس
کہتے ہیں، اسی مادہ سے ایک لفظ اُنْس ہے، محبت کرنا، سازگار رہ کر رہنا اس کے معنی
ہیں، پھر اسی سے ایک لفظ اِنْسَان ہے جس کے معنی ہیں غیر مزروعہ زمین اور آنکھوں
کی پتلی۔ آدمی کے لیئے جو لفظ وضع کیا گیا ہے وہ اِنْس اور اِنْسان ہے۔ کیا ساری کائنات
میں اس کی ہستی وہ اہمیت نہیں رکھتی جو آنکھوں کی پتلی کو تمام اجزائے جسم پر حاصل ہے؟
کیا یہ محبت کرنے والی اور باہمی سازگار رہ کر زندگی بسر کرنے والی مخلوق نہیں؟
کیا انسان میں یہ قابلیت نہیں کہ نتیجہ اور مآل کو پیش از وقوع بہت دُور سے دیکھ لے؟
سُننا دیکھنا تو انسان کا ایسا ہے کہ ہزاروں میل کا فاصلہ بھی مانع نہ ہو سکا۔ پذیرائی تعلیم
و تربیت کے لیئے انسانی قابلیت ایک زمین غیر مزروعہ ہے جو چاہو اُس میں بو سکتے ہو
یہاں تخم پھلیگا، پھولیگا، بار آور ہوگا، لیکن دیگر حیوانوں میں یہ قابلیت کہاں، عالمانہ نگاہ
سے دیکھیئے انسان کے لیئے لفظ اِنْس اور اِنْسان سے بڑھ کر کوئی اور لفظ حقیقت کی
مصوّری کر نہیں سکتا۔

دوسرا لفظ انسان کے لیئے اٰدَم ہے۔ اس کا مادہ الف دال اور میم ہے اس مادہ سے ایک لفظ اُدَم ہے ایسا سردار اور مقتدا جس سے اُس کی قوم پہچان لی جائے اُس کے لیئے اس لفظ کی وضع ہے۔ دوسرا لفظ اُدُم ہے اُس لفظ کا اطلاق اُن چیزوں پر ہوتا ہے جن سے کھانے کی اصلاح ہوتی ہے۔ مثلاً سرکہ، پیاز، دھنیا، ادرک وغیرہ۔ یہی لفظ جب فعل ہوکر باب ضَرَبَ یَضْرِبُ سے آتا ہے تو اُس کے معنی لوگوں میں اصلاح اور موافقت پیدا کرنا ہے انسان کے لیئے بھی اٰدَم کا لفظ وضع ہوا۔ گہری نظر ڈالیئے کائنات کی اصلاح اسی کی ذات سے وابستہ ہے۔ اگر یہ فساد پر آجائے تو آبادی ویرانہ ہوجائے، اس کی کائنات پر سرداری محتاج بیان نہیں، موجودات کے حقائق کا ہرگز عرفان نہ ہوتا اگر اُن کا روشناس کرانے والا انسان نہ ہوتا۔ معاشرت باہمی میں توافق و مصالحت رکھنا اس کے قایم رکھنے اور پیدا کرنے کی کوشش کرنا اُن اسباب کا مہیّا کرنا جن سے سازگاری پیدا ہو یہ سب اس خاکدان عالم میں انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہے دیگر مخلوق کا اس میں کوئی حصّہ نہیں، پس اگر لفظ انسان آدمی کے لیئے ایک خلعتِ زیبا ہے تو آدم کی قبا بھی انسان ہی پر موزوں ہے۔

نُطْفہ کا مادہ نون طا اور فا ہے۔ اس کی ایک صورت ترکیبی نَطَف ہے معنی اس کے پلید و نجس ہیں، دوسری صورت اس کی نِطَف ہے جو زخم پیٹھ سے گزر کر سینے کے اندر تک پہونچ جائے اُسے نِطَف کہتے ہیں، یا پیٹ میں گرہ پڑکر جو بلندی ہوجائے اُسے نطف کہینگے۔ جس قدر پانی کہ ڈول کی تہ میں رہ جائے اُسے نُطْفہ کہتے ہیں، مادۂ تولید کا نام بھی نطفہ ہے۔ یہ مادہ ہتیلی میں آکر صحیح قوام اختیار کرتا ہے، رقیق و سیال ہے پیٹ میں پہونچ کر اپنا اثر دکھاتا ہے پھر یہ کہ شریعتِ اسلام میں نجس و پلید بھی ہے، کیا واضع کے سامنے علاوہ علم تشریح شریعت بھی موجود تھی جو لفظ وضع کرنے میں یہ رعایت بھی رکھی گئی۔

اسی طرح ایک لفظ علقہ ہے۔ بصورت اسم اس کے معنی جونک ہیں جس کی فارسی زلوک ہے۔ اور مصدری معنی لپٹنا چپکنا ہیں تخلیق صورتِ انسانی کی پہلی منزل میں یہی دو

لفظ کہے جاتے ہیں اس لفظ کی وضع نہ صرف پہلی نسل نے کی ہوگی بلکہ پہلے آدمی کو اس کا واضع ہونا چاہیئے۔

فنِ حکمت کا ماہر یہ راز بیان کرتا ہے کہ مادۂ تولید میں چھوٹے چھوٹے کیڑے ہوتے ہیں اُن میں سے اگر ایک رحم میں پہونچ گیا تو ایک آدمی اور اگر دو پہونچ گئے تو دو آدمی پیدا ہوتے ہیں توأم بچوں کا یہی راز بیان کیا جاتا ہے۔ مادۂ تولید کا وہ چھوٹا کیڑا جسے خوردبین سے دیکھا جا سکتا ہے اُس مادہ کے ساتھ لپٹ کر رحم میں پہونچتا ہے جو چیونٹی کے انڈے سے بھی زیادہ چھوٹے چھوٹے رحم سے نکلتے ہیں۔ ایک حکیم ان مسائل کو نہایت ہی حکیمانہ غرور و پندار کے ساتھ پیش کرتا ہے، عرب جاہلیت کا ایک بدو اس کے مقابلہ میں تین حرفوں کا ایک لفظ نطفہ علقہ کہہ دیتا ہے جسے سُن کر فلسفی ہکا بکا رہ جاتا ہے۔

زفرق تا بقدم الخ اس بحث میں جس قدر الفاظ کہ مثالاً بیان کیے گئے اُن میں خاص طور پر اس کی رعایت رکھی گئی ہے کہ الفاظ ایسے ہوں جو عموماً روزمرّہ گفتگو میں آتے ہیں اور جن کے متعلق یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ وضع لغات کے وقت یہ الفاظ واضع کے سامنے بہ نسبت دیگر الفاظ تقدم کے مرتبہ میں ہونگے، پھر جب وہ الفاظ جو پہلے پہل وضع ہوئے اُن کی حقیقت کشائی اس مرتبہ کی ہے تو وہ الفاظ جو کچھ تجربہ کے بعد وضع ہوئے ہونگے اُن کے حقائق نما ہونے میں کیا کلام ہے۔ لیکن محاسن الفاظ عربیہ کے نظر آنے کے لیئے شرط یہ ہے کہ علوم سے آشنائی ہو اور قوتِ فکریہ کا عمل صحیح ہو ورنہ ع

شاہدے درمیان کور انست

کی مثل صادق آئے گی۔ ہوسکتا ہے کہ کسی ذہن میں یہ خطرہ پیدا ہو کہ زبان اپنی حالت ابتدائی میں اسی طرح بنا کرتی ہے کہ شے کی جھلک الفاظ میں نظر آجاتی ہے لیکن جب زبان میں وسعت پیدا ہوجاتی ہے تو اُس وقت پھر اس کی رعایت و پابندی نہیں کی جاتی کہ الفاظ

معنی کی حقیقت کشائی بھی کریں ۔اس کے متعلق اس قدر گزارش کافی ہے کہ یہ شبہ عجمی زبانوں پر اگر وارد ہوتا ہو تو ہو، عربی زبان پر یہ شبہ وارد نہیں ہو سکتا ۔یہاں نہ پہلا قدم ڈانواڈول ہے، نہ وسط کا بے قاعدہ ہے، نہ انتہا میں لغزش پائی جاتی ہے۔ نیز اس امر کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیئے کہ حقیقت کی جھلک یا موجود کی سطحی حالت وکیفیت کا بیان کرنا اپنی وہ ماہیت نہیں بتاتا ہے جو واقعات نفس الامری اور ماہیت وحقیقت کی عقدہ کشائی سے حاصل ہوتا ہے۔ عربی الفاظ حقیقت معنی کی جھلک نہیں دکھاتے، سطحی وعارضی وصف کا اظہار نہیں کرتے بلکہ ان کے متعلق ایسی عمیق اور گہری حقیقت کا راز کھولتے ہیں کہ وہاں تک حکما کے دماغ کی رسائی کہیں صدیوں میں جاکر ہوئی ہے۔ مذکورۂ بالا مثالوں میں جس طرح لفظ کا احاطہ حقیقۂ معنی پر تبایا گیا ہے انھیں الفاظ کو عجم کی زبانوں میں سے کسی زبان سے لے لو اور دیکھ لو کہ ابتدا اور عہد طفولیت کا عجمی لفظ اسی طرح گونگا ہے جیسا کہ عہد شباب اور عہد پیری کا بے زبان ہے۔

کمالِ وضعِ الفاظ کا دوسرا پہلو

عربوں کے اسی کمال کا دوسرا رُخ ملاحظہ کرنا چاہیئے جس سے یہ معلوم ہوگا کہ گویا لفظ مہمل کا عرب کی زبان سے نکلنا تقریباً ناممکن ہے۔ مثلاً کائنات کے بعض آوازوں کی جب اُس نے اپنی زبان سے نقل ومحاکاۃ کی ہے تو باوجود نقل صحیح ہونے کے وہ بھی ایک معنی خیز لفظ ہوگیا ہے۔ مثلاً کوّا جب بولتا ہے تو اُس کی آواز کی محاکات عرب غَاقِ غَاقِ کے لفظ سے کرتا ہے۔ یا گھوڑے کی ٹاپ سے جو آواز نکلتی ہے اُسے طَاقِ طَاقِ کہتا ہے (حرف طا کا مخرج صحیح ادا کرکے صحت محاکات دیکھیئے)۔ اسی طرح ہانڈی یا پتیلی جب کھدکتی ہے تو اُس آواز کی تعبیر عرب غِقْ غِقْ سے کرتا ہے! اونٹ کے پانی پینے میں جو آواز پیدا ہوتی ہے اُسے یہ شِیْبْ شِیْبْ سے حکایت کرتا ہے۔ یہ ایسی صوت وصدا ہیں جن کی نقالی اور محاکات ہر زبان میں تقریباً پائی جاتی ہے، لیکن عجمیوں کی محاکات میں بجز نقالی کچھ اور حقیقت نہیں لگی

لیکن عرب نے ان کی محاکات میں بھی لفظ کو مہمل ہونے سے بچا لیا۔ دیکھو کوّا سیاہ جانور ہے۔ (غ ی ق) کے مادّہ سے عرب میں جتنے الفاظ آتے ہیں اُن میں سیاہی کا مفہوم ضرور ہوتا ہے مثلاً تَغَيَّقَ بَصَرُهٗ اُس کی بینائی تاریک ہو گئی غَيَّقَ فِي رَأْيِهٖ اُس کی رائے میں ایسی تاریکی پیدا کر دی کہ پراگندہ ہو کر متزلزل ہو گئی۔ اِسی مادہ سے غَاقِ غَاقِ نقلِ صوت غراب کے لیئے وضع کر لیا تاکہ محاکات کے ساتھ غراب کی سیاہی اور کیفیت انتشار کی طرف بھی ذہن منتقل ہو۔ مادّہ (ط و ق) سے طَاقِ طَاقِ ہے، اس مادّہ کی ترکیبی اشکال بہت ہیں اور سب میں قوت و طاقت کے معنی کی رعایت ہے۔ اسی مادّہ سے طَاقِ طَاقِ مرکب ہوا ہے۔ گھوڑوں کے قوی سُم کا تصادم جب سخت زمین سے ہوتا ہے تو آواز بلند ہوتی ہے۔ محاکات کے ساتھ گھوڑے کی قوت اور تیز روی کی طرف بھی اشارہ ہو گیا۔

مادہ (ع ق ق) سے جو مرکبات وضع کیئے گئے ہیں وہ ایسی آواز کو بیان کرتے ہیں جو کسی ایسی شے میں سے نکلے کہ حصّہ اسفل اُس کا وسیع و کشادہ ہو اور حصّہ اعلیٰ چھوٹا اور تنگ ہو۔ لفظ غِقُ غِقُ بھی اُسی مادہ کی ایک شکلِ ترکیبی ہے۔

ہانڈی یا پتیلی کی سطح پر پکاتے وقت جو شے بھیلی ہوئی ہوتی ہے اُس میں جب حرارت کا نفوذ کامل ہوتا ہے تو اُس سطح ممدود میں حرارت و برودت کے تصادم سے گرم بخارات پیدا ہو کر نکلنا چاہتے ہیں۔ بلبلے کی شکل بنتی ہے اور ٹوٹتی ہے اسی سے وہ آواز پیدا ہوتی ہے۔ لفظ غِقُ غِقُ محاکات و نقالی بھی ہے اور اسی کے ساتھ اُس آواز کے پیدا ہونے کی تعلیل و تشریح بھی ہے۔ (ش ی ب) کے مادہ سے جتنے الفاظ مستعمل ہیں اُن میں سفیدی کا مفہوم ضرور پایا جاتا ہے۔ شِيبُ شِيبُ بھی اُسی مادّہ سے مرکب ہے، تاکہ آواز کی حکایت کے ساتھ پانی کی سفیدی کی طرف بھی ذہن منتقل ہو۔

غرض یہ کہ حیوان و جماد کی آواز بھی جب انسان کی زبان سے ادا ہوئی تو اتنا شرف اُنھیں بھی مل گیا کہ محض صوت بے معنی نہ رہی بلکہ موضوع الفاظ میں اُن کا بھی شمار

ہو گیا۔ کیا لطف کی بات ہے کہ جو اپنے اصل مقام پر تو مہمل ہو لیکن انسان کی زبان پر آکر موضوع ہو جائے۔ یہ حیات بخشی اور فیض رسانی تو عربی زبان ہی سے مخصوص ہے۔

عربی زبان کی یہ خصوصیت اگرچہ صراحت کے ساتھ قدما نے نہ تو لکھی نہ اس طرح معانی کی تطبیق الفاظ کے ساتھ اُن کی کتابوں میں پائی جاتی ہے لیکن اس کا اشارہ جا بجا بکثرت موجود ہے۔ اُنھیں اشارات کو بنیاد قرار دے کر یہ مثالیں کافی تشریح کے ساتھ لکھی گئیں۔ ایک واقعہ اس جگہ لکھا جاتا ہے جس سے یہ معلوم ہوگا کہ عرب اپنی زبان کی اس فضیلت و خصوصیت سے بہت اچھی طرح آگاہ تھے اور لفظوں میں حقیقت کی تلاش کیا کرتے تھے اگر کہیں کسی عرب کی فہم رسا پہونچنے سے قاصر رہ گئی تو وہ دوسرے اہلِ زبان سے مستفسر ہوتا اور جب تک حقیقت کی تہ پا نہ لیتا تو اُس کی تلاش وسعی کا قدم تھمتا نہ تھا۔

ابو بکر زبیدی نے طبقات نحویّین میں ایک واقعہ لکھا ہے کہ کسی نے ابو عمرو بن العلا سے پوچھا کہ گھوڑے کو خَیْل کیوں کہتے ہیں۔ فَرَس کہے جانے کی علت تو گھوڑے کی دانائی و ہوشمندی ہے جسے وہ سمجھ سکا لیکن خَیْل کی علّت اُسے معلوم نہ ہو سکی۔ اُس وقت ابو عمرو کو اُس کا جواب معلوم نہ ہو سکا، اِسی اثنا میں ایک بدو احرام حج باندھے ہوئے اُدھر سے گزرا سائل نے اُس عرب بدو سے پوچھنا چاہا۔ ابو عمرو نے کہا تم نہ پوچھو میں لطیف پیرایہ میں سوال کرونگا۔ چنانچہ اُس نے جب پوچھا تو اعرابی نے جواب میں یہ کہا:۔ ”اِسْتَفَادَ الْاِسْمُ مِنْ فِعْلِ السَّیْرِ“ یعنی اُس کے انداز رفتار سے یہ نام اُس کا ہُوا۔ حاضرین میں سے کسی نے اعرابی کے جواب کا مطلب نہ سمجھا۔ آخر ابو عمرو نے سمجھایا کہ اعرابی کا مطلب یہ تھا کہ گھوڑا جب چلتا ہے تو ناز و تبختر کے ساتھ چلتا ہے اِسی لئے اِس کا نام خَیْل ہُوا۔ عربی میں ناز و تبختر اور کبر و غرور کو خُیلاء کہتے ہیں۔ اس واقعہ سے جہاں اس کا پتہ چلتا ہے کہ عرب الفاظ سے حقیقت کی جستجو کرتے تھے وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ باوجود اظہار حقیقت ہر شخص اُس پر اطلاع پا نہیں سکتا۔ اس کے لیئے وسعت نظر اور

انتقال ذہنی بھی ضرور ہے۔ اس طرح کے علمی سوال و جواب بکثرت کتابوں میں مسطور و مذکور ہیں۔ اِس عنوان پر اہلِ بصیرت کے لیئے کافی بحث ہو چکی کہ عربی زبان کا ہر ایک لفظ اپنے میں وہ حقیقت مضمر رکھتا ہے جس کے بیان کے لیئے دوسروں کی سطریں کی سطریں درکار ہوتی ہیں۔ پھر وہ حقیقت بھی ایسی صحیح اور سچی ہوتی ہے کہ غائر نگاہ جب اُس کا مشاہدہ کرتی ہے تو حیرت سے آنکھیں کُھلی کی کھلی رہ جاتی ہیں۔

بے مثل مُطالعۂ صحیفۂ کائنات

اب تیسرا کمال اس زبان کا اس نظر سے دیکھا جائے کہ صحیفۂ کائنات کا جیسا مطالعہ عربوں نے کیا آج تک ایسا صحیح اور وسیع مطالعہ دنیا کی کسی قوم کو نصیب نہ ہوا۔ اس ذیل میں جس قدر الفاظ تھے جائینگے اُن کے معنی کی تشریح اور حقایق سے تطبیق بحث مذکورۂ بالا کے نہج پر نہ ہوگی یہاں تو صرف عربی دماغ کے تمدّن و تہذیب کی ایک جھلک دکھانا ہے تاکہ آج وہ قومیں جن کے تہذیب و تمدّن کی ایک دھوم مچی ہوئی ہے اہلِ انصاف اُن سے مقابلہ کرکے یہ فیصلہ کریں کہ دماغی تمدّن و تہذیب جو عرب کی قوم میں تھا آج تک دُنیا کی کسی قوم کو وہ رُتبہ حاصل نہ ہوسکا۔

مآکل و مشاربُ ملابس و اماکن میں جتنی رنگ آمیزی چاہیئے کر لیجئے۔ لیکن دماغ کی پرورد گی و آراستگی تو عربوں پر ختم ہوگئی۔

(۱) صفحاتِ تاریخ سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ عربوں میں کسی وقت بھی لکھنے پڑھنے کا ایسا دستور تھا جیسا کہ تعلیم یافتہ قوموں میں ہوا کرتا ہے باوجود اس کے علم اور اس کے لوازم و متعلقات کے لیئے اُن کی زبان میں اس قدر الفاظ ہیں کہ آج بڑی سے بڑی تعلیم یافتہ قوم بھی اس سے زیادہ لفظ پیش نہیں کرسکتی۔ مثلاً لکھنے پڑھنے کے لیئے قلم دوات روشنائی کتاب وغیرہ کا ہونا ضرور ہے، اُن کے متعلق عربی الفاظ ملاحظہ ہوں:۔
جب تک قلم بنایا نہیں گیا ہے اُس وقت تک اُس نے کے ٹکڑے کو انبوبہ

کہتے ہیں، جب بنانا شروع کیا تو تراشہ کرتا گیا اُس تراشہ کا نام بُراء یا بُرایہ ہے، شگاف کو جس سے وسیع کرتے ہیں اُسے لیطہ کہتے ہیں۔ جب نوک کاٹتے ہیں تو اُس کا نام قَطْ ہے۔ جس سخت شے پر رکھ کر قط لگاتے ہیں اُسے مِقَطّ کہتے ہیں، لکھنے کے قابل ہوگیا تو اُس کا نام قَلَم ہے۔ قط دینے میں اس کا لحاظ کہ دونوں جانب بالکل ہی برابر نہ ہوجائیں بلکہ ایک جانب محض خفیف ترچھی ہو اسے رَشّ کہتے ہیں، عرب قلم کی تعریف میں کہتے ہیں قَلَمٌ رَشَّاشٌ۔ لکھنے میں قلم سے جو آواز نکلتی ہے اُسے صَرِیرٌ، رشق اور نمیمہ کہتے ہیں۔ کلام مجید میں ہے:۔ ”نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا یَسْطُرُوْنَ“ ”عَلَّمَ بِالْقَلَمِ“

دوات تو وہ ظرف ہے جس میں روشنائی ڈالی جائے لیکن جو صوف یا کپڑا کہ دوات میں ڈالا جاتا ہے اُسے مَلِیق کہتے ہیں، دوات کا وہ حصّہ جس میں صوف روشنائی سے ڈوبا ہوا رہتا ہے اُسے ملاقہ کہتے ہیں، روشنائی جب گاڑھی ہوجائے تو اس میں پانی ملانے کی حاجت ہوتی ہے اُس حال میں روشنائی کا نام خثورہ ہے۔

روشنائی کے لئے عربی میں بہت سے الفاظ ہیں مِدَاد، حِبْر اور نِقْش عام طور پر روزمرّہ کی گفتگو میں بولے جاتے ہیں۔ کلام مجید میں ہے ”قُلْ لَّوْ کَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّکَلِمَاتِ رَبِّیْ“

سیاہی فروش کو حِبْری یا حِبَرِی کہتے ہیں۔ مَدّ سیاہی بنانا یا دوات میں سیاہی ڈالنا۔ یا قلم میں سیاہی اُٹھانا ہے۔ کلام مجید میں ہے ”ولو ان ما فی الارض من شجرة اقلام والبحر یمدہ من بعدہ سبعة ابحر“

محبرہ یا حبریہ دوات اور مرقم یا مزبرہ قلم ہے۔ کتب نویسی کو دراقة کہتے ہیں۔ سفورہ وہ لوح کہ جس پر کچھ لکھ کر مٹادیں، پھر لکھیں پھر مٹائیں جیسے پتھر کی سلیٹ جس کا آج کل بچوں میں رواج ہے۔ مِقْلَمَة قلمدان ہے۔ کاغذ کے لئے ضبارة مُهْرَق اور قرطاس کا محاورہ عام ہے۔ آخرالذکر قرآن مجید میں بھی وارد ہوا ہے

"وَلَوْ اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ" "وَيَجْعَلُوْنَهٗ قَرَاطِيْسَ"

لکھنے کے لیئے کِتَابَت، رَقم، اِملاء، املال اور سطر یہ سب فصیح الفاظ ہیں۔ قرآن مجید میں ہے۔ "يَكْتُبُوْنَ الْكِتَابَ بِاَيْدِيْهِمْ" "كِتَابٌ مَّرْقُوْمٌ يَّشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُوْنَ" "وَقَالُوْا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلٰى عَلَيْهِ" "فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهٗ بِالْعَدْلِ" "وَالطُّوْرِ وَكِتَابٍ مَّسْطُوْرٍ"

اِسی طرح کتاب کے لیئے ایک تو خود لفظ کتاب ہے، اس کے ماورا صُحُف زَبُور اور اسفار یہ سب محاورے فصیح ہیں۔ کلام مجید میں ہے۔ "ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ" "ان هذا لفی الصحف الاولی صحف ابراهیم وموسیٰ" "وانه لفی زبر الاولین" "مثل الذین حملوا التورٰیة ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا"

اگر کتاب میں آراستگی و پیراستگی کا لحاظ رکھا گیا ہے یا مختلف روشنائیوں سے کتابت میں حُسن آفرینی کی گئی ہے۔ مثلاً کہیں سیاہ ہے اور کہیں سُرخ تو اس طرز کی کتابت کو رقش کہینگے۔

لکھنے میں اگر حروف منقوطہ پر علامت نقطہ لگا دی گئی تو اس کا نام مُشَکّل ہے۔ لیکن اگر بغیر نقطہ و علامت کے کتابت ہوئی تو اس کا نام غفل ہوگا۔

کاغذ پر حرفوں کی سیاہی خشک کرنے کے لیئے اگر خاک استعمال کی جائے تو اُسے تتریب کہتے ہیں۔ لیکن اگر کاغذ یا کپڑے سے روشنائی جذب کرتے تو اُسے نشف کہتے اور اس جذب کرنے والے کپڑے یا کاغذ کو نشّاف۔

گیلے حرفوں پر جو خاک رہ جاتی اُس کے صاف کرنے کو فض کہتے تھے۔ کسی لفظ یا حرف کو اگر کھرچ دیتے تو اس کا نام سحو یا اسحاء ہوتا۔ کسی حرف یا لفظ کو اگر مٹایا لیکن وہ ایسا نہ مٹا کہ پڑھا نہ جا سکے صرف دُھندلا ہو کر رہ گیا اُسے طلس کہتے ہیں۔

ایسا مٹ گیا کہ اُس جگہ دوسرا کلمہ صفائی سے لکھا جا سکتا ہے تو ایسے مٹانے کو طرس کہتے ہیں، بالکل مٹا دیا کہ نشان تک نہ رہا تو یہ محو ہے، لفظ کو مٹایا نہیں بلکہ ایسا قلم زد کر دیا کہ پڑھا نہیں جا سکتا تو اُسے جمجمہ کہتے ہیں۔

اوراق ترتیب سے نہیں رکھے گئے تو یہ منشور ہے۔ تلے اوپر نظم و سلسلہ کے ساتھ مُرتّب کر دیئے گئے تو اسے کراسہ کہینگے لیکن اگر اوراق میں سوراخ کر کے ٹانکا لگا دیا تو اُس کا نام خزمہ یا تقبہ ہوگا اگر مکتوب پر کسی چیز کی مہر لگا دی گئی تو مہر لگانے کا نام تطئین اور اس مکتوب کو مختوم اور مہر کو ختام کہینگے۔ قرآنِ کریم میں ہے وَخِتَامُهٗ مِسْكٌ۔

لکھنے میں اگر غلطی واقع ہو تو اُسے تصحیف کہتے ہیں اور لکھے ہوئے کو پڑھنے میں غلط پڑھا تو اُسے تصحّف کہینگے۔ لکھنے یا پڑھنے میں اگر عربیت یا زباں دانی کی غلطی ہو تو اُسے لحن کہا جائیگا۔ محاورہ ہے صَحَّفَ فلانٌ لکھنے میں غلطی کی۔ تَصَحَّفَ فلانٌ لکھے ہوئے کو غلط پڑھا۔ لحن فلان عربیت اور زباں دانی کی اُس سے غلطی ہوئی۔

عربوں کی مکالمت ہو یا مراسلت، مفاخرت ہو یا خطابت سب میں یہ رعایت بدرجۂ غایت پائی جاتی ہے کہ مختصر الفاظ میں ایک وسیع مطلب ادا کر دیا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عربوں کا دماغ روشن ہے خیالات صاف ہیں فکر ان کی بلند اور رائے ان کی عمیق ہے۔ قسامِ ازل کی طرف سے اُنھیں زبان ایسی ملی جس میں گھلاوٹ ہے، حلاوت ہے۔ الفاظ جامع اور حاوی عطا ہوئے اب جو ان کے عالی خیالات فصیح الفاظ کے پیکر میں آکر جملہ اور کلام کی صورت اختیار کرتے ہیں تو پھر ان کا کلام کلام باقی نہیں رہتا بلکہ وہ گوشت و پوست و استخواں سے درست ملکوتی روح پھونکی ہوئی صورتیں ہوتی ہیں۔ عرب کا خطیب جس وقت تقریر کرتا ہے اور اُس کے مُنھ سے مختصر مختصر مرصع جملے نکل کر جب ہوا کی موجوں میں پھیلتے ہیں تو آبِ حیات کی نہروں کی روانی کا مزہ آجاتا ہے۔

خطباء جاہلیت مثل سحبان وائل، درید بن زید اور زہیر بن خباب وغیرہ کے بہت سے
خطبے ادب کی کتابوں میں درج ہیں ان کا جس نے مطالعہ کیا ہے وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ عرب
کا خطیب گھنٹوں اور پہروں تک تقریر تو نہیں کرتا لیکن سُننے والے یا پڑھنے والے
کو کئی کئی گھنٹے کے لیئے مجسّمۂ حیرت بنا دیتا ہے۔

یہ بحث طویل ہو گئی اور بہت سے الفاظ اس سلسلہ میں ہنوز باقی ہیں ناظرین کی
ملالت طبع کا خیال ہے اس لیئے بیان کو ختم کیا جاتا ہے۔ لیکن قابلِ لحاظ یہ امر ہے کہ جاہلوں
سے دُنیا کبھی خالی نہیں رہی ہے آج بھی جاہل قومیں اس کرۂ خاکی پر آباد ہیں کیا اُن جہلا
میں ایسے ہی فصیح و بلیغ شاعر و خطیب پائے جاتے ہیں یا پائے گئے ہیں کیا ان کی زبان
میں علم اور آلات علم کے لیئے ایسی ہی باریک بینی پائی جاتی ہے کیا ایک معنی کے لیئے
چند مرادف الفاظ اُن کے محاوروں اور گفتگو میں پائے جاتے ہیں۔ میں نہیں سمجھ سکتا
کہ اس کے جواب میں تاریخ اقوام کی زبان بجز نفی کے اور کیا جواب دے سکتی ہے۔

عقل حیران ہے کہ عرب جاہلیت آخر کس نوع کے انسان تھے کہ لکھنا پڑھنا تو ان میں
عار تھا لیکن علم و فن اور اُن کے متعلقات و لوازم کے جزئی سے جزئی کی بھی تفصیل ان
کی زبان میں موجود تھی۔ کلام مجید کی آیتیں اسی مقصد سے نقل کی گئی ہیں کہ اُس کا
نزول اُس وقت ہوا ہے جب کہ عرب جاہلیت کا زمانہ کمال عروج پر تھا عربوں نے اُن
الفاظ کو جن کا تعلق علم و فن سے تھا کلامِ پاک کی آیات میں سنا اور اُس کی حقیقت
کو سمجھا۔ اُن کے لیئے یہ کوئی اجنبی اور بیگانہ الفاظ تو نہ تھے جو اُنھیں غرابت کی نظر سے
دیکھتے بلکہ یہ الفاظ تو ان کے خزینۂ لغات کے بیش بہا جواہر تھے جس کی مرصّع کاری ظہورِ اسلام
کی منتظر تھی ان تمام جزئیات کو پیشِ نظر رکھ کر بطور نتیجہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عربوں کی زبان
خود عربوں سے بھی زیادہ قدیم ہے علم اور لوازمات علم کے متعلق اُس کے الفاظ کا
ذخیرہ یہی ثابت کرتا ہے کہ یہ زبان اُس قوم کی ہے جس قوم میں علوم و فنون کا دریا

بہ رہا تھا۔

(۲) اقوام میں زمانہ کا شمار عام طور پر یُوں ہے کہ تیس دن کا مہینہ اور بارہ مہینہ کا سال پھر مہینہ کے چار حصے کر کے ہر حصہ کو ہفتہ کہتے ہیں لیکن عربوں کے ہاں ایک تقسیم چاند کے گھٹنے اور بڑھنے کے اعتبار سے ہے ہر تین دن کا اسی مناسبت سے اُن کے ہاں ایک نام ہوتا ہے۔ خود چاند کے لیئے اُن کی زبان میں چار نام ہیں۔ چاند نکلا غرہ ہے، تین دن تک ھلال ہے، پھر قمر ہے، لیکن چودھویں رات کے چاند کا نام بدر ہے۔

پہلی اور دوسری اور تیسری تک چاند کی روشنی صرف چمک ہی دکھاتی ہے اس لیئے ان ایام کا نام غرہ ہے اب روشنی بڑھنے لگی تو چوتھی پانچویں چھٹی تاریخیں نفل ہیں اس کے بعد کر تین دن تسع اور دس گیارہ بارہ عشر ہیں تیرہ چودہ پندرہ میں چاند خوب روشن ہوتا ہے ان تاریخوں کا نام بیض ہے اب شب کا اوّل حصہ تاریک ہونا شروع ہوا تو سولہ سترہ اٹھارہ کا نام درع ہوا۔ سیاہی بڑھنے لگی اور روشنی کا حصہ رات میں کم ہونا شروع ہوا۔ اُنّیس بیس اور اکیس کا نام ظلم ہوا اب سیاہی اور بڑھی اور رات گویا تاریک ہونے لگی بائیس تیئیس چوبیس تاریخ حنادس ہیں پچیس چھبیس ستائیس تک یہ نوبت پہونچ گئی کہ صُبح کے وقت چاند نمودار ہوا ساری رات پر تاریکی چھائی رہی تو ان تاریخوں کا نام دآدی ہے۔ اب چاند چھپ گیا صبح کو بھی نظر نہیں آتا تو یہ آخیر محاق ہیں۔ یہ دس الفاظ مذکورہ بالا صرف یہ نہیں کہ اپنے مقسم کے نام ہیں بلکہ باعتبار معنی چاند کی کمی و بیشی کو بتانے والے بھی ہیں۔

(۳) افلاک نجوم قمر اور نیرّات کے متعلق عربی لغت اور قصائد جاہلیت میں اس کثرت سے الفاظ ہیں جس سے اس کا اقرار کرنا ہوتا ہے کہ عربوں میں کسی وقت علم ہیئت کا بھی رواج رہا ہے۔ عرب سیاروں کی چال سے خبر رکھتا ہے ان کے طلوع و غروب

کو بھی جانتا ہے۔ عالمِ سفلی کے موجودات پر اُن کا اثر کیا ہوتا ہے عرب اس سے بھی آگاہ ہے
اگر کوئی اُن تمام محاورات کا استقصا کرے تو علمِ ہیئت کے متعلق ایک کتاب تیار
ہو جائے اگرچہ تاریخ تو یہ نہیں بتاتی ہے کہ عربوں میں فنِ ہیئت کی تعلیم تھی لیکن اُن کی
لغت اور الفاظ ضرور اس کے مدعی ہیں کہ جس قوم کی یہ زبان ہے وہ ہیئت و نجوم جاننے
والی قوم تھی۔

(۴) اب چند الفاظ انسان کے متعلق ملاحظہ ہوں:

آدمی کا بچہ جب تک شکمِ مادر میں ہے اُسے جَنین کہتے ہیں۔ پیدا ہوا تو ولید
ہے۔ سات دن تک ایسا کمزور اور غیر حسّاس رہتا ہے کہ دودھ کھینچنے کی بھی اُس میں قابلیت
نہیں ہوتی اُن ایام میں صدیغ ہے۔ دودھ پینے کی قابلیت ہو گئی تو رضیع ہے۔
اب دُودھ چھوٹا تو فطیم ہے۔ کچھ نشوونما پایا اور شیر خوارگی کی سُستی اُس سے رفع
ہوئی، زمین پر کھسکنے لگا تو اُس کا نام دارج ہے۔ دُودھ کے دانت ٹوٹنے لگے تو
مثغور ہے دودھ کے دانت گر کر پھر نکلنے شروع ہوئے تو متغر ہے۔ دس برس یا
اس سے کچھ زیادہ عمر کا ہوا تو مترعرع ہے۔ اب بلوغ کے قریب عمر آگئی تو یافع
یا مراہق ہے۔ بالغ ہوا قویٰ میں توانائی آئی تو حزوّر ہے۔ پھر ان تمام مدارجِ عمر
کے لیئے ایک لفظ غلام کا عام ہے۔

اب سبزۂ خط کا نمود ہوا باقل ہے۔ سبزہ بڑھ کر سیاہ خط ہو گیا تو فتی یا
شارخ ہے۔ ڈاڑھی مونچھ اچھی طرح نکل آئی چہرہ بھر گیا تو مجتمع ہے۔ چالیس برس کا
ہنوز نہیں ہوا ہے تو شابّ ہے۔ چالیس سے متجاوز ہوا اور ساٹھ تک نہیں پہونچا ہے تو
کہل ہے۔ کثرتِ الفاظ اور تقسیمِ عہدِ ایام کے ساتھ اس کا لحاظ رہے کہ ایک عہدِ عمر
کے لیئے صرف ایک لفظ ہی وضع نہیں کر لیا گیا ہے بلکہ جس عہد کے لیئے جس لفظ کی وضع
ہوتی ہے اس کے مادّہ اور اُس کے صیغہ کی ہیئت سے اُس زمانہ کا مفہوم بھی سمجھ

میں آتا ہے۔

انسان کے قوائے صحت میں خلل آتا ہے۔ مشاغل اور کاروبار زندگی میں حرج لاحق ہوتا ہے تو صحت کی اس مقدار بگاڑ کو علّت کہینگے اور اس شخص کو علیل۔ لیکن علالت بڑھی تو سقیم یا مریض ہے۔ اِس سے بھی حالت زیادہ خراب ہوئی۔ مرض کی آگ بھڑک اُٹھی تو وقیذ ہے۔ بیماری نے طول پکڑا۔ اخلاط اصلیہ میں زوال شروع ہو گیا اعضاء رئیسہ نے اپنا فعل چھوڑنا شروع کردیا تو دَنِف ہے عرب کا محاورہ ہے کہ آفتاب لب بام کو دنفت الشمس سے تعبیر کرتے ہیں یعنی آفتاب غروب ہونے کو ہے۔ اب بیماری نے اعضائے جسم کو گھلانا شروع کردیا۔ مریض کی یہ حالت ہوگئی ہے کہ نہ تو زندگی کی کوئی اُمید ہی رہی جو اعزہ واحباب دوا اور تیمارداری میں دلی توجہ کو کام میں لائیں۔ نہ مرہی گیا ہے جو اُسے رو بیٹھ لیں تو اُسے حرض کہینگے۔ الفاظ نے جس طرح بیمار کے ہر حال کا نقشہ کھینچا ہے اُس کا کمال تو جب ہی معلوم ہوسکتا ہے کہ ان الفاظ کا مادہ اور اشتقاق پہلے سمجھ لیا جائے۔ ایک طبیب حاذق بھی مریض کی حالتوں کا اتنا ہی اندازہ کرسکتا ہے جتنا اندازہ کہ عربی زبان نے کیا ہے۔

بیمار مرض کی تکلیف سے کراہتا ہے۔ مریض کی اس کراہ میں بھی باعتبار مرض کی شدّت اور ضعف کے ایک فرق پایا جاتا ہے۔ کراہ کی ایک پتلی اور سست آواز جو نکلتی ہے اُسے عربی میں أنین کہتے ہیں۔ اگر اس سے بھی پست ہو تو ھنین ہے۔ مریض نے کراہنے کی کوشش کی تاکہ فاسد بخارات کے باہر نکل جانے سے راحت ملے۔ لیکن ضعف نے پوری قوت سے کراہنے کی اجازت نہ دی تو اُس کراہ کو خنین کہتے ہیں ضعف سے کراہ کی آواز بگڑ بگڑ جاتی ہے تو یہ زفیر ہے۔ روح تحلیل ہونے لگی۔ سانس کا نظم تہ و بالا ہوگیا تو اُس وقت کی آواز شہیق ہے۔ اب دم سینے میں آگیا سانس سینے تک جاتی ہے اور لوٹ آتی ہے۔ گلے کے گھونگرو بولنے لگے تو اُس آواز کو حشرجہ

کہتے ہیں۔

یہاں بھی ہر لفظ بامعنی و موضوع ہے اور اپنی حقیقت و ماہیت کو پیش کر رہا ہے اس کے ساتھ مریض کی آواز ہے۔ اس لیئے ہر لفظ کا تلفظ بھی رنج و حسرت ضعف و ناتوانی کا فوٹو ہے۔ صنعت لفظی و معنوی جملہ و کلام یا اشعار کے بیت میں ہوا کرتی ہے۔ لیکن عرب کی زبان کا ہر لفظ مفرد ان محاسن سے آراستہ و پیراستہ نظر آتا ہے۔

نیند میں سونے والے کے گلے سے جو آواز نکلتی ہے وہ فخیخ ہے جب ذرا بلند ہو جائے تو نخیخ ہے۔ بلندی کے ساتھ موٹی بھی ہو تو غطیط ہے۔ اب اس میں شدت آجائے تو تخیف ہے۔

تکلیف و مصیبت کے وقت جو آواز کہ بے ساختہ نکلتی ہے اُسے آح یا احاح کہتے ہیں۔ دھوبی کپڑا دھونے میں جو آواز نکالتا جاتا ہے اُسے نخیط کہا جاتا ہے۔ غم و الم میں جو لمبی سانس لی جاتی ہے وہ ھمھمہ ہے۔ کسی کام یا محنت کے وقت جو آواز نکالتے جاتے ہیں اُسے زحیر یا طحیر کہتے ہیں۔ مزدور سخت کام جیسے زمین کھودنا یا لکڑی چیرنا وغیرہ میں جو آواز نکالتے ہیں اُسے نحیم کہتے ہیں۔ غرض یہ کہ اگر صرف تنوعات احوالِ انسان کا ہی مطالعہ کیا جائے تو کئی ہزار حالتیں ہونگی اور عرب ہر حالت کے لیئے ایک لفظ اپنی زبان میں پاتا ہے۔ موقع بیان میں اُس کا ایک لفظ وہی عمل کرتا ہے جو عجمی کے چند جملے کرتے ہیں۔

عربی زبان کی وسعتِ مطالعہ کو اب اس نظر سے دیکھنا چاہیئے کہ جذباتِ انسان کا اُس نے کیسا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ اہلِ فلاسفہ کا اس پر اتفاق ہے کہ بقائے نفس انسان کے لیئے اعضا اعصاب اُن میں کون و فساد حرکت و سکون اور اُن کا نمو و ذبول، غرض جس کی بھی ضرورت تھی اُس کی خلقت میں سب کا وجود موجود ہے۔ قوائے فاعلہ اپنے کاموں میں اور قوائے منفعلہ اپنی پذیرائیِ اثر میں مشغول و مصروف ہیں۔ فعل و انفعال کے اُس مرتبہ کا نام جس سے اعتدالِ صحت اور نظامِ جسم میں فرق

نہ آئے اعتدال و مساوات ہے اور ضعف و قوت کے مختلف اعتبارات و حالات کی بنا پر مختلف نام ہیں جن میں سے ایک رنج و خوشی بھی ہے۔

نظام جسمیہ جب تک اُس نقطۂ اعتدال پر پایا جاتا ہے جو نظم کہ قوام صحت کے لیے ضروری ہے تو اُس حالت کی کوئی تعبیر اس کے سوا نہیں کہ شخص صحیح ہے۔ تندرست ہے۔ ہاں اگر قوت مدرکہ پر کوئی ضرب ناگوار پہونچے تو اُس وقت نظام میں ایک خلل پیدا ہو کر ظاہر و باطن میں انقلاب پیدا ہو جاتا ہے۔ کبھی تو یہ ضرب خارجی اثرات سے پیدا ہوتی ہے اور کبھی کسی داخلی تغیر کا نتیجہ ہوتی ہے جس کی ابتدا کسی نہ کسی شکل میں امر خارج ہی سے ہوئی تھی۔ اور کبھی قوت وہمیہ کے استیلا و غلبہ سے پائی جاتی ہے۔ غرض یہ کہ قوتِ مدرکہ جب کسی شئے نامرغوب و ناگوار کا ادراک کرتی ہے تو قوتِ احساس پر اس کا اثر پہونچ کر تمام عصبات و عضلات پر ناگواری چھا جاتی ہے۔ سیلان خون کی رفتار میں کمی ہو جاتی ہے، اعصاب کے تناؤ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔ عضلات کی قوت سُست ہو جاتی ہے۔ دل کی حرکت کم ہونے لگتی ہے۔ ان باطنی انقلابات کا ظاہر پر یہ اثر ہوتا ہے کہ چہرہ کا رنگ زرد یا سیاہ ہو جاتا ہے۔ ہاتھ پاؤں میں طاقت نہیں رہتی۔ بدن گرا پڑتا ہے۔ آنکھوں کی روشنی کم ہو جاتی ہے۔ سانس کا کوئی نظم نہیں رہتا ہے۔ نہ بھوک معلوم ہوتی ہے نہ پیاس۔ نہ بولنے کو جی چاہتا ہے نہ کسی کی بات سُننا گوارا ہوتی ہے۔ بھلی باتیں بھی ناگوار معلوم ہوتی ہیں۔

لیکن اگر قوت مدرکہ پر ضرب پہونچنے سے مرغوب و گوارا ادراک کا احساس ہوا ہے تو اب اُس کا عمل سارے نظام میں پھیل جاتا ہے قوائے فاعلہ کے کاموں میں سُرعت پیدا ہو جاتی ہے۔ دَورانِ خون کی رفتار بڑھ جاتی ہے اعصاب زیادہ تن جاتے ہیں۔ سارے نظام میں باعتبار سابق زیادہ مستعدی چستی اور سرعت پیدا ہو جاتی ہے اُس کا اثر ظاہری جسم پر یہ ہوتا ہے کہ آنکھیں چمک اُٹھتی ہیں روشنی بڑھ جاتی ہے۔

چہرہ کا رنگ گلابی ہو کر دمکنے لگتا ہے۔ سارے اعضا میں ایک خاص قوّت و توانائی آجاتی ہے۔ پہلی کیفیت کا نام رنج اور دوسری کیفیت کا نام خوشی ہے۔

اِس کیفیت میں باعتبار شدت وضعف فرق بھی پایا جاتا ہے۔ جو نتیجہ اُس امر معلوم و محسوس کا ہے جو اس کیفیت کا موجب ہے اگر امر ناملائم میں شدت ہے تو رنج بھی شدید ہوگا اور اگر اُس میں ضعف ہے تو رنج بھی ہلکا ہوگا۔ یہی حال ملائمات کا ہے کہ اُن کے شدت و ضعف پر خوشی کی زیادتی و کمی موقوف ہے۔ انتہائے رنج میں انسان کبھی خودکشی کرلیتا ہے اور انتہائے خوشی میں بعض حرکات لایعنی اُس سے سرزد ہوجاتی ہیں۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ فرطِ مسرت کوئی دوسرا جذبہ پیدا کردیتا ہے اور اس حال میں اُس کی خوشی دوسروں کے آزار کا سبب ہوجاتی ہے۔ مثلاً خوشی نے بڑھ کر فخر اور فخر نے بڑھ کر غرور کی شکل اختیار کرلی تو اُس وقت مُنھ سے کچھ ایسے کلمات متکبرانہ نکلتے ہیں جن سے غیر کو تکلیف پہونچ جاتی ہے اس حال میں یہ جذبہ بسیط نہیں بلکہ مرکب ہوگا۔

اسی طرح رنج بھی کبھی تو بسیط ہوتا ہے اور کبھی مرکب۔ بسیط محتاج بیان نہیں۔ لیکن مرکب کی دو صورتیں ہیں۔ رنج کے ساتھ ندامت ہو یا غیظ و غضب۔ مثلاً ایک شے قیمتی اپنے ہاتھوں سے ضائع ہوگئی یا ایک مفید موقع اپنی غلطی سے کھو یا گیا یا کسی شخص کا کوئی ایسا فعل جس کا اظہار اُسے پسندیدہ نہ تھا افشا ہو کر مشہور ہوگیا تو واقعات کی ان سب صورتوں میں رنج کے ساتھ ندامت بھی ہوگی اور اگر مصیبت کسی غیر کے ہاتھ سے بے وجہ پہونچی ہے تو مصیبت پر رنج اور اُس غیر پر غیظ و غضب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ رنج و خوشی یہ نفس کی دو کیفیتیں ہیں جو پیدا ہو کر ایک انقلاب پیدا کرتی ہیں۔

اسی ذیل میں یہ بھی معلوم کرلینا چاہیئے کہ بہت سی ساعتیں انسان پر ایسی بھی گزرتی ہیں کہ جس وقت وہ نہ محزون ہے نہ مسرور۔ اگرچہ بعض اس ساذج حالت کے منکر ہیں لیکن ان کا انکار قابلِ اعتبار نہیں۔ اُنھیں یہ دھوکا ہوتا ہے کہ اس حالت میں جب کہ شخص اپنے

کو نہ غمگین پاتا ہے نہ محظوظ۔ اگر اُس سے یہ پوچھا جائے کہ کیا تم اس حالت کا زوال پسند کرتے ہو تو وہ ہرگز اس کا جواب اثبات میں نہ دیگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک طرح کی مخفی و اندرونی مسرّت سے وہ لذت اندوز ہو رہا ہے جس کی اُسے خبر نہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایسی حالت جو اپنے مرتبۂ اعتدال پر ہے اور دونوں طرح کے کیف سے پاک و صاف ہے اس مرتبہ کا وجود قوام صحت کے لیئے ضرور ہے۔ اگر اُس کا زوال ادنیٰ مرتبہ پر بھی ہوا تو اسی مقدار سے صحت کے نظم میں خلل پیدا ہوگا اور یہ ظاہر ہے کہ ایک صحیح المحواس اپنی صحت کی تباہی (خواہ وہ کسی مرتبہ کی کیوں نہ ہو) پسند نہیں کر سکتا۔ یہ تندرستی و صحت سے محبت و اُلفت ہے۔ مسرّت و بہجت سے لطف اندوزی نہیں۔

یہ ساری بحث جس وقت آب و رنگ کے ساتھ ایک فلسفی کسی مجمع میں بیان کرتا ہے تو اہلِ محفل پر ایک خود فراموشی کی کیفیت چھا جاتی ہے۔ حالانکہ دنیا میں کوئی ایسا شخص نہیں جو رنج و خوشی سے ناآشنا و بےگانہ ہو اس کا علم تو ایک دہقان کو بھی ویسا ہی ہے جیسا ایک فلسفی کو۔ لیکن اُس کے اسباب و علل کا وقوف اُس کے تاثیرات کی تفصیل و تشریح اُس کے پاس نہیں اور یہی ایک فلسفی کا مایۂ ناز و سرمایۂ افتخار ہے۔

لیکن اگر مجمعِ سامعین میں کسی عرب جاہلیت کی موجودگی فرض کر لی جائے تو اُس وقت اگر حکیمانہ غرور کی ادائیں اس فلسفی میں قابل دید ہیں تو اس عرب کی حیرت بھی نظر انداز کیئے جانے کے قابل نہیں اس لیئے کہ جس خیال کو ایک فلسفی لمبی چوڑی تقریر میں ادا کرتا ہے اور اپنے اس کاوشِ دماغ کا خراج تحسین وصول کرنا چاہتا ہے عرب کے پاس صرف دو لفظ انقباض و انبساط کے ایسے کافی و وافی ہیں کہ اُس کے بعد کچھ اور کہنے کی حاجت ہی نہیں رہتی۔

قبض کے لفظی معنی یہ ہیں بند ہو جانا، سمٹ جانا، گرفتار ہونا۔ چنانچہ جو چیز مٹھی میں دبالی جائے یا پنجہ میں پکڑلی جائے تو اُس کا نام قبضہ ہے۔ بسط کے معنی پھیلنا دراز ہونا

مضبوط و توانا ہونا ہیں اب غور کر لیجئے کہ انقباض و انبساط جب پوری حقیقت واضح کر رہے ہوں تو پھر اس تمہید طولانی کا ایک عرب پر کیا رعب پڑ سکتا ہے قبض و بسط کے یہ معنی کیوں قرار پائے، اس کے لیئے صفاتِ حروف پر نظر ڈالیئے اور واضع کی وضع کی داد دیجئے۔

اب نہ رہا مگر اُن کیفیات کے مراتب کا فرق اور اُن کے بساطت و ترکیب کا علم عرب اس موقع کے لیئے بھی نہایت ہی متانت سے چند الفاظ پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ پہلے ان لفظوں کو ان کے مادّہ و اشتقاق سے سمجھنے کی کوشش کرو پھر اس کا فیصلہ کرو کہ قوم عرب جاہل ہے یا حکیم، بے شک ہماری قوم الہام ربّانی اور تعلیم نبوی سے جاہل تھی لیکن علوم العباد ان کا تو دریا ہماری ہی زبان سے رواں ہو کر اکنافِ عالم میں کشت زار علم کی سرسبزی کر رہا ہے۔ مثلاً:

غم اس مرتبہ میں ہے کہ برداشت و تحمل کیا جا سکتا ہے اور اس کے آثار کو چھپایا جا سکتا ہے تو اُس مرتبہ میں ھمّ ہے۔ اب بڑھا برداشت کی طاقت ہاتھ سے جا رہی ہے چہرہ کا رنگ متغیر ہو کر بے رونق ہو گیا تو یہ کمد ہے اس سے بھی ترقی کر گیا اختیار کی باگ ہاتھ سے جاتی رہی سارے نظام عصبی میں پراگندگی کے آثار پھیل گئے تو اس کا نام بَثّ ہے۔ عرب کا محاورہ ہے۔ بَثَّ الغُبارُ غبار بلند ہوا۔ بَثَثْتُ الشیٔ میں نے اُسے پراگندہ کر دیا۔ قرآنِ کریم میں ہے: انما اشکو بثی وحزنی الی اللہ اب اس سے بھی آگے بڑھا دل بیٹھا جاتا ہے نبض چھوٹی جاتی ہے تو کرب ہے عرب کا محاورہ ہے کربت الشمس آفتاب غروب ہونے کو ہے۔ کرب حیوٰۃ النار آگ بجھنے کے قریب ہے۔ قرآن کریم میں ہے: فنجینٰہ واھلہ من الکرب العظیم غم ہے کہ بڑھتا جاتا ہے نفس اس کی شدت سے فریادی ہے۔ تدبیر کچھ بن نہیں آتی۔ چاہتا ہے کہ خودکشی کر لے۔ اس کیفیت کا نام کآبۃ ہے۔

الفاظ مذکورۂ بالا غم کے مراتب بتاتے ہیں لیکن چند الفاظ اور ہیں جو غم کے انواع سے خبر دیتے ہیں مثلاً اگر کوئی ایسے غم میں مبتلا ہو گیا ہے کہ جس کا چارہ کار ممکن ہے یا کسی کے ظلم و ستم سے فریادی و چارہ خواہ ہے تو اُس کا نام لھف ہے۔ غم کا ایسا اثر ہوا کہ شخص کو چپ لگ گئی نالہ و شیون ہے نہ ہائے وائے تو اس کا نام وجوم ہے۔ غم کے ساتھ ندامت بھی ہے تو اس کا نام سدف ہے۔ غم بھی ہے اور اس کے ساتھ غصّہ بھی ہے تو اُسے اسف کہتے ہیں۔ قرآن کریم میں ہے: یٰاسفیٰ علیٰ یوسف غم نے جذبات کو ایسا پژمردہ وافسردہ کر دیا کہ دنیا کی کوئی خوشی اُس کے لئے خوشی نہ رہی کیسے ہی فرحت انگیز ماحول میں کیوں نہ ہو لیکن اسے فرحت نہیں ہوتی تو یہ ترح ہے۔ وقس علیٰ ھٰذا۔

احساس مرغوب و ملائم کا ابتدائی مرتبہ سرور ہے اس سے اگر زیادہ ہوا اور چہرے پر رونق آ گئی تو ابتہاج ہے، اب کچھ اور بڑھا خوشی کا ایک نشہ سا چھا گیا اور شخص اُس کیف میں جھوم گیا تو اھتزاز ہے اب خوشی اور پُرکیف ہو گئی چہرہ مسرت سے پھول کی طرح شگفتہ ہو گیا۔ خون کی روانی اعصاب کا تناؤ جسم کی جلد سے نمایاں ہونے لگا تو ابرنشاق ہے اصمعی کا یہ محاورہ علما، اور ادبا، میں مشہور ہے۔ "حدثت الرشید بحدیث کذا فابرنشق لہ" یعنی جب رشید سے میں نے یہ بات بیان کی تو اُس نے اُسے باغ باغ کر دیا۔ سرور اس سے بھی آگے بڑھا تو اب سا ذج خوشی نہ رہی بلکہ اُس میں ناز کی آمیزش ہو گئی اور یہ مرتبہ سرور کا ناپسندیدہ ہے۔ نام اس کا فرح ہے۔ قرآن کریم میں اس سے منع فرمایا ہے۔ اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ الفرحین۔ اگر فرح سے بھی آگے بڑھا تو اب اس میں سرور کے عنصر کی زیادتی نہ ہو گی بلکہ اسی جز مذموم کی افزائش ہو گی جس کا اس حالتِ زیادتی میں نام غرور و کبر ہے جب خوشی کا جذبہ اس حد مکروہ تک پہونچ جائے تو اُس کا نام مرح ہے۔ قرآن کریم میں اس سے نہی وارد ہے۔ "ولا تمش فی الارض مرحاً" انصاف شرط ہے۔ جذبات انسان کا کیسا گہرا اور صحیح مطالعہ عربی زبان کا

ظاہر ہو رہا ہے۔ علاوہ ازیں اگر الفاظ کی ہیئت صوتی کی طرف لحاظ کیا جائے تو واضع کے دماغ کی یہ لطافت و نزاکت بھی عیاں ہوگی کہ غم کے لیئے جو الفاظ لائے گئے ہیں اُن کی صوتی ہیئت اُس غم زدہ سے مشابہت رکھتی ہے جس کی صورت سے غم عیاں ہوتا ہے۔ اِس لیئے محض الفاظ کے سننے سے غم کے آثار نمایاں ہو جاتے ہیں۔ برخلاف اس کے خوشی کے الفاظ اپنی ہیئتِ صوتی میں رونق و شگفتگی رکھتے ہیں جیسے مسرور کا چہرہ۔

ہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ حالت اعتدال میں جس میں ایک مخفی کیف سرور نہاں ہوتا ہے عربی میں اُس کے لیئے کوئی لفظ نہیں۔ اس لیئے کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ یہ تحقیق نہیں بلکہ عدم تدبّر ہے اگر میرا اعتماد نہ ہو تو مُصنّفات حکمار کی طرف رجوع کیجیے۔ محققین کی تحقیق کا خلاصہ یہی ہوگا۔

اب میں اس بحث کو صرف ایک اور نازک و لطیف جذبہ بیان کر کے ختم کرتا ہوں اور وہ محبت و عداوت ہے۔ جذبۂ محبت کے سمجھنے میں حکمار مادین نے سخت ٹھوکر کھائی ہے۔ بے ساختہ بول اُٹھے کہ یہ قوائے حیوانی کی جنبش کا نتیجہ ہے۔ اسی بنا پر حکمار جذبۂ محبت کو قوتِ شہوی کے تحت میں بیان کرتے ہیں۔ لیکن ایک عرب جاہلیت اُن سے کہتا ہے کہ سنبھلو راستہ دیکھ کر طے کرو۔ ایک جذبۂ حیوانی ہے اور ایک جذبۂ انسانی یعنی کھانا، پینا نسل کی افزائش کا خیال، دشمن سے بھاگنا یا ان کا مقابلہ کرنا جس سے نفس کو راحت ملتی ہو اُس کی طرف مائل ہونا یہ سب جذبۂ حیوانی ہے جو کم و بیش کل جنس حیوان میں مشترک ہے لیکن جذبۂ انسانی سے مراد وہ جذبہ ہے جس کی وجہ سے انسان مآل بیں اور انجام بیں ہوتا ہے۔ جس کی وجہ سے انسان ادراکِ حقائق کی طرف مائل ہوتا ہے اور بہت بڑی حد تک کامیاب ہوتا ہے۔ جس کی وجہ سے انسان قانون تمدن و تہذیب وضع کرتا ہے۔ لیکن اس جذبہ کا کام صرف مادّیات تک محدود نہیں بلکہ اس سے گزر کر عالم مجردات تک پہونچتا ہے اور پھر اُسے بھی ایک قدم پیچھے چھوڑ کر آگے

بڑھتا ہے۔ جہاں اس کے سیر و ارتقا کی کوئی حد نہیں۔ پس ہر وہ خواہش جس کی علّت
جذبۂ حیوانی کی تحریک ہے اُس کا نام ہوس ہے لیکن جس کی تحریک جذبۂ انسانی نے کی ہے
وہ ہوس نہیں ہے بلکہ محبت ہے اگرچہ آثارِ ظاہری دونوں کے ایک ہیں اور اُسی سے عوام
کو دھوکا بھی ہو جاتا ہے لیکن بہ اعتبارِ واقعہ دونوں کی حقیقت متغائر ہے۔ یوں گفتگو میں
بر سبیل مجاز ہوس کا نام محبت رکھ دیا جائے لیکن جب حقائق کا انکشاف کیا جاتا ہے
تو پھر وہاں خلطِ مبحث کر کے ایک کا دوسرے میں تداخل حادثۂ علمیہ میں شمار ہوگا۔

عرب کی یہ تحقیق مو بمو راست ہے۔ اس کی تصدیق کے لیئے صوفیائے کرام کی تحقیق
پیش کی جا سکتی ہے۔ اس جذبہ کی صحیح حقیقت اُسی مقدس گروہ نے سمجھی جس نے نفس کی
مکاریوں کی تحقیق کی۔ اس کے مقامات مغالطہ پر خود واقف ہوئے اور دنیا کو آگاہ
کیا اُس کے رام و فرماں بردار بنانے کے صحیح تجربے بتائے۔

اگرچہ جماعت متکلّمین نے بھی اپنے پایۂ تحقیق کو یہاں تک تو پہونچایا کہ ہوس و محبت
کو دو جنس قرار دیا۔ لیکن مقامات محبت کی سیر عقل کو راہبر بنا کر کرنا چاہتے تھے۔
اس لیئے محبت کے بہت سے مقامات مخفی کے مخفی ہی رہے۔ مثلاً متکلّمین نہایت شدت
سے اس کا انکار کرتے ہیں کہ انتہائے محبت میں جو اذیت کہ محب کو پہونچتی ہے اُس سے
محب کا لذت اندوز ہونا ناممکن ہے۔ ہاں محبت کا یہ اثر ہوگا کہ محب گلہ آمیز نہ ہوگا اور
اُس درد کو برداشت و تحمل کر لیگا لیکن مصیبت سے راحت درد سے لذت پیدا ہونا
تو اجتماعِ ضدین کا تسلیم کرنا ہے اور یہ صریح خلاف بداہت ہے۔

صوفیائے کرام اُس کے جواب میں صرف اس قدر فرماتے ہیں کہ یہ حال ہے قال
نہیں تا در نہ آئی درندانی ؎

ذوقِ ایں مے نہ شناسی بخدا تا نہ چشی

مولانا روم فرماتے ہیں ؎

نزدِ عاشق درد و غم حلوا بود
گرچہ بر دیگراں بلوہ بود

کمال حیرت کا مقام ہے کہ ایسا لطیف و دقیق مسئلہ جس میں حکماء کی تحقیق گم گشتہ و پراگندہ ہوگئی۔ ائمۂ متکلمین کی فکرِ رسا بھی منازل طے نہ کرسکی اُسے عرب کے حاسّہ نے پالیا اور نہایت محققانہ اسلوب پر اُس کے لیئے الفاظ وضع ہوگئے۔ اب میں اُن الفاظ کو بیان کرتا ہوں جو عربوں نے محبت اور اُس کے فرق مراتب کے اظہار کے لیئے وضع کیئے ہیں۔

کسی شئے کے ساتھ دل کا ایسا لگاؤ کہ اُس کا میسر آنا ایک گونہ لطف انگیز ہو یہ ہوتی ہے لیکن اگر اُس کے حصول سے لطف کا اضافہ نمایاں طور پر ہوتا ہے تو اُس کا نام علاقہ ہے۔ اگر علاقہ نے ترقی کی اور اب دل اُس کا جویاں ہے تو یہ کلف ہے۔ اب اور ترقی ہوئی۔ طلب میں سرگرمی بڑھی۔ جو ساعت اُس کے بغیر گزرتی ہے وہ بے چینی کی گھڑی ہوتی ہے تو یہ عشق ہے۔ اضطرار ہے کہ بڑھ رہا ہے دل میں ایک سوزش اور جلن محسوس ہو رہی ہے لیکن اُس جلن میں ایک لذت پائی جاتی ہے تو یہ سعف ہے۔ سوزش بڑھی۔ سارا قلب پھکا جاتا ہے۔ رگ رگ میں محبت کی تاثیر سرایت کرگئی تو یہ شغف ہے۔ قرآن کریم میں ہے: "قد شغفھا حبا انا لنرٰھا فی ضلٰل مبین" دل کے نظم میں فرق آیا اعمال عصبی بھی ابتر ہوگئے۔ ہر طرح کی راحت و لذت سے سیری ہوگئی۔ کوئی جذبہ کسی شئے کا مطالبہ نہیں کرتا۔ سارے مطالباتِ نفس فنا ہوگئے تو اُس کا نام جویٰ ہے۔ اب حواس میں فطور آیا۔ خود داری کی بنیاد ویران ہوگئی دل و دماغ پر محبوب کی غلامی کا تسلط ہوگیا تو اُس کا نام تیم ہے۔ حواس کی پراگندگی بڑھی۔ کسی کام میں عقل کا واسطہ نہ رہا۔ نہ زبان قانونِ عقل کی تابع رہی نہ اعضاء و جوارح کے اعمال پر عقل کی حکومت باقی رہی تو اُس کیفیت کو تدلیہ کہینگے۔ اب ہو بہو جنون کی شکل

پیدا ہو گئی۔ دیوانہ وار پاؤں میں چکر ہو تو اُسے ھیوم کہینگے۔

محبت کے مقابلہ میں عداوت ہو اُس کے لیئے بھی باعتبار مراتب متعدد الفاظ موجود ہیں پہلے مرتبہ میں نام بغض ہو اگر اس سے زیادہ عداوت بڑھے تو شنف ہو اس سے بھی زیادہ ہوئی تو مقت ہو اب حد سے گزر گئی تو بغضہ ہو۔

میاں بی بی کا پیوند علاقہ محبت کہا جاتا ہو لیکن اگر ان میں سو ر اتفاق سے عداوت ہو جائے تو اس عداوت کے لیئے عربی میں ایک خاص لفظ فرک ہو اس لفظ کا استعمال کبھی کسی غیر کی عداوت میں نہ ہوگا۔

اس مقام پر یہ نکتہ بھی قابل لحاظ ہو کہ عداوت کے لئی الفاظ تھوڑے ہیں اس لیئے کہ اس کیفیت کا اقتضا یہ ہو کہ دشمن کا خاتمہ ہو جائے۔ لیکن جذبۂ محبت محبوب کا ہر پہلو سے بقا چاہتا ہو۔ پھر جب کہ محبوب قایم دموجود ہو تو محب جب تک زندہ ہو یہ جذبہ بڑھتا ہی جائیگا۔ بلکہ اگر محض شاعری نہ سمجھی جائے تو یہ کہا جا سکتا ہو کہ مرکر بھی یہ جذبہ فنا نہیں ہوتا ہے

تا زیم در غمِ تو جا مہ درم
وز پسِ مرگ نوبتِ کفن ست

عربی دماغ کی نفاست اور اُس کی قوتِ مدرکہ کی حقیقت آشنائی یہاں بھی قابلِ لحاظ ہو۔

خاتمۃ الباب

شکر کہ جمّازہ بمنزل رسید

زورقِ اُمّید بساحل رسید

خلاصہ اب میں اپنی کتاب ختم کرتا ہوں۔ انصاف پسند اربابِ علم اس کا فیصلہ فرمالیں کہ کیا عربی کے سوا کوئی اور زبان بھی ہے جو اس جامعیت کے ساتھ محاسن و فضائل سے آراستہ ہو۔

کہا جاتا ہے کہ فارسی زبان میں سُبکی و لطافت ہے، ہندی میں شیرینی اور گھلاوٹ ہے، سنسکرت میں قواعد کی پختگی اور الفاظ کی وسعت ہے۔ وقس علیٰ ھٰذا۔

لیکن ایسی زبان جس میں یہ سب کچھ ہے اور اس کے سوا بھی بہت کچھ ہے عربی اور صرف عربی ہی ہے ؎

رو رکھتا ہے خورشید یہ ابرو نہیں رکھتا	ابرو مہِ نو رکھتا ہے پر رو نہیں رکھتا
قد رکھتا ہے شمشاد یہ گیسو نہیں رکھتا	سنبل کہ ہیں گیسو، قدِ دلجو نہیں رکھتا

نرگس کو ہیں آنکھیں پہ یہ بینائی کہاں ہے

غنچہ کو دہن ہے پہ یہ گویائی کہاں ہے

اعتذار آج سے تقریباً چھ برس قبل اس کتاب کو ناظرین کی خدمت میں پہنچنا چاہیئے تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ سنہ ۱۹۲۳ء میں آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کا جلسہ علی گڑھ میں منعقد

ہونا قرار پایا تو خود صاحب صدر نے باصرار مجھ سے یہ فرمایا کہ تعلیم عربی کا صحیح طریقہ جو مجھے معلوم ہو اُسے بیان کروں اُسی کے ساتھ جو غلطیاں رواج پذیر ہو گئی ہیں اُنھیں بھی ظاہر کردوں، چنانچہ حکم کی تعمیل کی گئی۔

جلسہ کے بعد خود صاحب صدر کی تاکید پر زبانی کہے ہوئے مسائل کو ضبط تحریر میں لانا شروع کیا۔ ایک ثلث حصہ کتاب کا جس میں متفرق مسائل تھے ڈیڑھ مہینے میں مُبیّضہ بھی ہو گیا لیکن اس منزل پر پہونچ کر عجمیت کی بیجا عصبیت عربی کے نطق و صداقت سے ایسی دست و گریباں ہوئی کہ تاتاریوں اور چنگیز خاں کے ہاتھوں علمی دُنیا میں جو کچھ ہوا تھا تاریخ نے مختصر طور پر گویا اُسے پھر دُہرا دیا۔

مہینوں کا کیا ذکر سال پر سال گزرتے چلے گئے، لیکن تعصّب کا جوش نہ کم ہونا تھا نہ ہوا، کتاب نامکمل رہی اور بجز سکوت کوئی دوسری صورت امان کی نظر نہ آئی۔

شورے شد و از خواب عدم چشم کشودیم
دیدیم کہ باقیست شبِ فتنہ غنودیم

سالِ حال کے اپریل میں ایک مخلص محترم سے جب کہ وہ واقعات کہہ رہا تھا اُنھوں نے از راہ اخلاص و دردمندی یہ کہا کہ ؎

نوا را تلخ تر می زن چو ذوقِ نغمہ کم یابی
حدی را تیز تر میخواں چو محمل را گراں بینی

دردمندی و اخلاص کے کلمات نے ملہم غیبی کے الہام کا کام کیا۔ چھ برس کے چھوٹے

ہوئے اور لکھے ہوئے اوراق پھر ہاتھ میں آئے، ایک ثلث حصہ تو تیار ہی تھا، بقیہ دو ثلث بھی محض اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے پورا ہو گیا۔ فالحمد للہ والشکر لہ۔

اِس وقت اِسی قدر مسائل پر اکتفا کرنا مناسب معلوم ہوا۔ پچاس میں سے صرف چند مسئلوں کا اس کتاب میں بیان کیا گیا ہے۔

اُصولِ لغت کی کتابوں میں علما نے پانچ حیثیات سے عربی لغت کے متعلق بحث کی ہے۔ پہلی بحث من حیث الاسناد، دوسری من حیث الالفاظ، تیسری من حیث المعنیٰ، چوتھی من حیث اللطائف و النفائس، پانچویں من حیث رجال اللغۃ۔

ہر حیثیت کے تحت میں متعدد ابواب ہیں اور ہر باب کے تحت میں متعدد فصول ہیں ان مسائل کے بعد فن صرف و نحو کی خوبی و پختگی ہے ابدال ترخیم حذف وغیرہ کے ایسے مستحکم اُصول ہیں جن کے مُطالعہ سے قاعدہ و ضابطہ کی وقعت اور ضرورت ذہن نشیں ہوتی ہے ایسا نہیں ہے کہ جہاں چاہا اور جس حرف کو چاہا بدل دیا یا حذف کر دیا نہیں جو تصریف ہو گی وہ قاعدہ اور ضابطہ کے تحت میں ہو گی۔

علم صرف و نحو کے بعد اسلوب بیان اور طرزِ ادا کا مسئلہ ہے اس کا تعلق علم معانی و بیان سے ہے اس علم کی لطافت عجیب روح پرور ہے۔

غرض لغت کا علم بجائے خود ایسا وسیع فن ہو گیا ہے کہ اس کی صحیح نمایندگی کے لئے اس کتاب جیسے مختصر اجزاء ہرگز کافی نہیں لیکن ؎

ابھی تو دیکھتا ہوں ظرف بادہ خواروں کا   سُبو و خُم کی بھی ٹھیرے گی دورِ جام کے بعد

امتنان اب میں صمیم قلب سے مولانا الحاج مولوی محمد مقتدیٰ خاں صاحب شروانی کا شکریہ ادا کرتا ہوں اور دعائیں دیتا ہوں جنھوں نے صحیح معنوں میں قدمے سخنے قلمے ہر طرح میری اعانت فرمائی۔ جزاہ اللہ خیرا لجزاء۔

مولانا الحاج کے دل میں ذوقِ ایمانی ہے اور علوم عربیہ کے لطائف سے قوائے علمیہ ان کے لذّت آشنا ہیں۔ اس لیے جب کبھی علمی خدمت کا انھیں موقع مل جاتا ہے تو ایسی گہری دلچسپی انھیں ہو جاتی ہے جو مہتمانِ مطبع تو کیا مالکانِ مطبع کو بھی نہیں ہوتی۔ لیکن میری کتابوں کے ساتھ جس شغف سے مولانا الحاج توجہ فرمایا کرتے ہیں وہاں خود مصنف کا جذبہ بھی دو قدم پیچھے ہی رہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ مولانا ممدوح کو تا بدیر عافیت و صحت کے ساتھ قائم رکھے، اور ان کی اولاد و احفاد کو علوم کا خازن اور مذہب کا خادم بنائے ؎

این دعا از من و از جملہ جہاں آمین باد

آخر دعوٰنا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی خاتم النبیین وعلی اٰلہ واصحابہ الطیبین الطاہرین وعلی اولیاء امتہ اجمعین برحمتك یا ارحم الراحمین۔ اٰمین۔

حررہٗ بقلمہ

فقیر محمد سلیمان اشرف عفی عنہ

روز شنبہ بستم محرم الحرام ۱۳۴۸ھ

(۲۹ جون سنہ ۱۹۲۹ء)

بہار شریف محلہ مرداد

ضلع پٹنہ